Т. Щитцова, В. Фурс (ред.)

# Фактичность *и* событие мысли

Сборник философских работ, посвященный 70-летию академика А.А. Михайлова

Вильнюс
Европейский гуманитарный университет
2009

УДК 1(091)
ББК 87
Ф18

*Рекомендовано к изданию:
Редакционно-издательским советом ЕГУ
(протокол №9 от 27 февраля 2009 г.)*

Издание осуществлено при поддержке Трастового фонда
Европейского гуманитарного университета

Ф18 **Фактичность и событие мысли.** Сборник научных трудов / ред. Т. Щитцова, В. Фурс. – Вильнюс : ЕГУ, 2009. – 280 с.

ISBN 978-9955-773-28-3.

Сборник научных работ, приуроченный к 70-летию профессора философии, ректора Европейского гуманитарного университета (Вильнюс) Анатолия Арсеньевича Михайлова.

В первом разделе представлены тексты, в которых рассматривается место философа, гуманитарных наук и университета в современном мире. Основную часть сборника (второй раздел) составляют статьи, посвященные анализу феноменологической традиции, – в первую очередь, творчеству Гуссерля и Хайдеггера. Предметом обсуждения становятся такие ключевые проблемы современной философии, как несубстанциалистская трактовка бытия и субъективности, языковое и коммуникативное измерения опыта, границы логического (дискурсивного) мышления и философской рефлексии.

Сборник адресован специалистам в области современной западной философии.

**УДК 1(091)**
**ББК 87**

**ISBN 978-9955-773-28-3**

# Содержание

# *Spiritus rector*



«Нам все еще только предстоит...». Это, пожалуй, самая частая фраза, которую, в разных «проблемных контекстах», повторяет Анатолий Арсеньевич Михайлов – профессор философии, основатель и ректор Европейского гуманитарного университета, человек, 70-летию которого посвящен настоящий сборник. Приведенная фраза ригористична: она указывает на необходимость быть самокритичными по отношению к себе, ибо разоблачает отсутствие каких-либо оснований для самодовольства. Отсюда – неизменный пессимистический Unterton подобного рефрена. Однако, будь он бессильным «причитанием» и единственным жизненным кредо юбиляра, что бы мы чествовали сегодня, кроме духа обреченности? Там, где царит подавленность, ничего не вырастает, и уж тем более нет оснований для торжественных нот, способных, когда придет срок, вдохновить на то, что немцы называют праздничным словом *Festschrift.*

Очевидно, у этой фразы должны быть и некие *обертоны*, некий дальний прицел, или, выражаясь феноменологически, некий горизонт, который придает ей совсем иное звучание, иной смысл, *иное назначение* – не осаживать, а вдохновлять, не сдерживать, а подталкивать вперед, не культивировать чувство обреченности, а пробуждать стремление к преодолению собственной ограниченности. Сказанная в другом контексте и дру-

гим человеком, она, вполне вероятно, и не сможет выполнять этих воистину сократовских задач. Как уже говорилось, нужны *обер*тоны.

Сегодня, отмечая 70-летний юбилей Анатолия Арсеньевича, не трудно разгадать секрет отмеченного майевтического воздействия этого «пессимистического» кредо, которое, словно тень движущуюся фигуру, сопровождало весь его творческий путь. «Высоким горизонтом», на фоне которого оно всякий раз воспринималось студентами, коллегами по кафедре, сотрудниками по университету, был и остается внушительный план его личных усилий, решений, поступков, инициатив – интеллектуальных, организационных, гражданских. В свете этого явленного *деятельностного* плана отрезвляющие слова, с которых мы начали данное предисловие, не могли восприниматься как повод для депрессии, но побуждали к новым действиям, к работе по преобразованию наличного и, значит, также – к анализу и вдумчивому осмыслению того, с чем мы сталкиваемся, той фактичности, которую мы *не* выбираем, и тех возможностей, которые у нас все-таки *есть*, в том числе (а вернее, прежде всего) возможностей *мыслить*.

Бо́льшая часть философских работ в этом сборнике посвящена феноменологическим и герменевтическим штудиям, что, конечно, не случайно. Предметом исследования в первой диссертации А.А. Михайлова, защищенной в Йене, была философия М. Хайдеггера; во второй – современная философская герменевтика. Во времена, которые принято называть «застоем», и потом, когда время уже было не принято так называть, но оно все равно оставалось тем же по сути, благодаря педагогической деятельности Михайлова смысловой контекст феноменологической и герменевтической философии открывался студентам в неискаженном советской идеологией виде; приоткрывалась и сама *природа философского знания*. Мы пишем эту фразу курсивом, потому что так и назывался курс, который Анатолий Арсеньевич читал новобранцам-философам и который оказывался для них своего рода инициацией: «назад к самим вещам»; «нам все еще только предстоит...».

С 1987 по 1991 г. Михайлов возглавлял кафедру истории философии и логики БГУ. Во время его руководства на кафедре начала отстраиваться живая научная жизнь, начал вырисовываться новый смысл самого понятия «научное сообщество». Однако в 1991 г. Анатолий Арсеньевич с небольшой группой единомышленников уходит из БГУ. Причиной ухода стало осознание принципиальной невозможности реформирования академической жизни в стенах государственного университета. Была только одна возможность избежать бесперспективного противостояния системе – выйти из нее. Так, в 1992 г. появился на свет Европейский гуманитарный университет.

Этот краткий обзор должен помочь уловить удивительную сращённость мысли и действия, сущностного усмотрения и практического деяния, философии *и* поступка в творческой биографии Михайлова – сращённость, которая делает излишним всякое «и», ибо в том и заключается, что философия являет себя как поступок, а поступок – как практическое измерение самой философии: одно невозможно без другого. Создание университета – это философское действие par excellence, это зримое воплощение и одновременно высочайшая форма, в которой отливается единство мысли и действия. Скажем иначе: университет только и возможен как такое единство, в противном случае это будет лишь некий суррогат. Суметь задать такой высокий масштаб  и, что еще сложнее, уметь удерживать его – вот то, что дает нам сегодня все основания для торжественных нот. Теперь мы можем усмотреть такие основания и в «сократовской» формуле юбиляра, ведь ее истинный смысл – смысл, на котором способен держаться университет, – в том и заключается, что *нам еще столько предстоит*!

*Т. Щитцова, В. Фурс*

# I

# Дух инициативы

## Жан Гронден

Когда я думаю о профессоре Анатолии Михайлове, что я делаю всегда с любовью и восхищением, я думаю о человеке, обладающем выдающейся интеллектуальной проницательностью и подлинной инициативой, человеке, у которого можно многому поучиться. Начинания его более чем впечатляющи: своей работой, своим чувством, как спекулятивного, так и практического, а также основанием Европейского гуманитарного университета (одного из самых замечательных и смелых творений в мире идей, с которым мне когда-либо доводилось сталкиваться) он показал, что философ может изменять положение вещей. Лично меня это волнует по той причине, что во многих известных мне философских традициях инициатива индивидуума не считается значимым фактором. От Маркса до Хайдеггера и вплоть до структурализма, деконструкции и герменевтики считается, что поведением индивидуума управляют исторические силы, не зависящие от субъекта. Классовые структуры, история Бытия, действительная история, правила языка всегда властвовали над возможностями человеческого существа. Быть может, потому, что я тоже вырос (хотя воспитание никогда не является полностью линейным) на континенте, где традиции либерализма довольно сильны, я всегда инстинктивно сопротивлялся этой идее беспомощности индивидуума, хотя и всегда признавал, что он не всесилен. И тем не менее одним из основных элементов понятия инициативы предполагается, что хотя человек и не всесилен, он все же вынужден реагировать.

Хайдеггер, автор, с которым профессор Михайлов очень хорошо знаком, является первым примером подобного рода амбивалентности. В своей ранней философии, разработанной в «Бытии и времени» (1927), он настаивал на способности индивидуума распоряжаться своей судьбой и планами: быть человеком – значит

иметь представление о возможности некоторого подлинного существования, которое, быть может, никогда не будет реализовано раз и навсегда, но которое таится по ту сторону любой критики либо чувства тревоги, испытываемого нами по отношению к неподлинным формам существования, весьма часто поглощающих нас. Разумеется, Хайдеггер не говорит нам, каким образом подлинное существование может быть реализовано, что имеет, как мне представляется, существенное философское основание: чтобы форма существования была подлинной, она должна развиваться каждым из нас сообразно его/ее собственной ситуации. Если бы философия или какой-либо философ предписали нам свыше, что мы должны делать, то существование перестало бы быть автономным и автономно избранным. Этот дух инициативы, как его можно было бы назвать, впечатлил большинство читателей «Бытия и времени»: во времена безнадежности и дезориентации, после Мировой войны и на самом пике духовного, политического и экономического кризиса «нечто» все же могло быть сделано. «Что» именно, имело гораздо меньшее значение, чем то, что что-то все же можно и нужно было сделать. Как люди мы в состоянии изменять порядок вещей или, по крайней мере, пытаться изменить. Мы не безнадежно покинуты на произвол исторических сил, властвующих над нами.

В поздней философии Хайдеггера этот дух был, несомненно, приглушен, к большому разочарованию многих его читателей. Самоизбранная подлинность существования оказалась намного менее решающей, нежели детерминация историей Бытия, управляющая нашей волей. Некоторые, как, например, Юрген Хабермас в «Философском дискурсе современности» (1985), который был воистину впечатлен духом инициативы, характерным для главного труда Хайдеггера, полагали, что этот переход стал следствием фатальной и часто обсуждаемой связи Хайдеггера с национал-социализмом. Как бы специально для того, чтобы «оправдать» себя, Хайдеггер должен был «изобрести» такую философию, в которой индивидуум не является ответственным за

свои решения и свою судьбу и где ответственность падает на анонимную историю, управляемую забывчивостью Бытия. Трагедия заключается в том, что активная вовлеченность Хайдеггера в национал-социализм во времена национального кризиса, конечно же, выросла из духа инициативы, разработанного в «Бытии и времени». В такое время философ не мог довольствоваться разворачиванием теоретической интерпретации платоновской аллегории пещеры. Он, как и сам Платон, должен был погрузиться в сферу действия. Выбор Хайдеггера был трагически неверным и ошибочно направленным, что особенно очевидно при ретроспективном взгляде, однако сам дух инициативы таковым не был: нечто все же можно было сделать, и философ не мог спокойно смотреть на то, как караван событий проплывает мимо.

Была ли поздняя философия Хайдеггера разработана с целью оправдания его ошибки или нет, остается вопросом интерпретации. Можно было бы сказать, что семена его концепции истории Бытия до определенной степени были уже высажены в почву его первой философии именно для того, чтобы быть радикализированными в его поздней мысли. И все же трудно однозначно судить о том, была ли его политическая вовлеченность тем событием, которое спровоцировало этот переход в его философии.

Тем не менее переход этот имел место, и это взволновало некоторых из его учеников, которые почувствовали, что Хайдеггер утратил некоторую часть духа инициативы, придававшего его ранней философии такую привлекательность. На ум сразу же приходит Ханна Арендт. Отдавая должное своему любимому наставнику, она была склонна к оправданию его политической ошибки, заявляя, что Хайдеггер не был особенно одарен в сфере практической политики и из-за этого обжегся о нее почти в той же степени, что и Платон. Тем не менее в своей философии, и в особенности в «Жизни разума», она предлагает контраргументацию поздней философии Хайдеггера и ее критики метафизической иллюзии «воли» индивидуума, где

Хайдеггер не видел ничего, кроме забвения Бытия. Арендт делает это, обращая внимание на иную, новую черту нашей природы, и в частности на идею «рожденности» (*Gebürtlichkeit*). Идея заключается в том, что рождение нового ребенка всегда несет с собой новое начинание и новое открытие. Не бывает двух целиком и полностью похожих людей (те, у кого есть хотя бы двое детей, знают об этом), и у каждого имеется потенциал к тому, чтобы изменить мир и уж тем более людей, которые его окружают. Быть может, и не целиком и полностью, но, по крайней мере, до определенной степени, значение которой не следует принижать лишь по той очевидной причине, что люди детерминированы множеством иных факторов. Но в отличие от наших собратьев из царства животных, которые всегда остаются пленниками определенных условий, мы можем подняться над нашей обусловленностью, по крайней мере до определенной степени, и, осознав ее, построить наш собственный мир. Люди могут конструировать дома, мосты и города, могут создавать произведения искусства и духовные ценности, могут изобретать инструменты и формировать ассоциации и институты, реализовывать некоторые свои мечты. С каждым новым человеком возможен новый мир, мир действительно реальный, поскольку ни люди, ни их миры не могут быть целиком и полностью пропорциональны и похожи друг на друга, несмотря на видимость такого подобия. Это признание силы рождения было порождено духом инициативы.

Одним из немногих авторов, разрабатывавших эту ценную идею в современной герменевтике, был Поль Рикер[1]. Как и большинство постидеалистических и постгегельянских философов, Рикер остро ощущает неизбежную конечность нашего состояния, подчеркнутую Хайдеггером: наши возможности очерчиваются нашей смертностью, а наше понимание укоренено в наследуемых нами нарративах. Это действительно так, но мы не являемся всего-навсего «вещами» (скажем, в

[1] См., например, его эссе «L'initiative» в: Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986. P. 261–277.

смысле *Vorhandenheit*), которые управляются законами нашего вида. Мы, как всегда утверждал Рикер, «способные» существа, существа потенциальности: мы можем как придавать смысл нашему опыту, так и извлекать его из этого опыта (всегда до определенной степени), мы можем развивать, понимать, а также модифицировать нарративы относительно нашего состояния, мы можем отвечать и реагировать, когда нас провоцируют и обвиняют, и, используя идею Арендт, мы можем быть ответственными за наши действия, мы можем видоизменять и влиять на ход событий, рисковать новым началом и начинать все заново. Вероятно, Рикер позаимствовал это понятие у философа-персоналиста Эммануэля Мунье, который оказал огромное влияние на его творчество, но сегодня по большому счету забыт[2]. Однако отнюдь не следует забывать его основную идею, так как она предлагает нам важное обоснование нашего состояния, нашей способности изменять вещи, зачастую незначительные вещи и в ограниченных пределах, но эта ограниченность есть часть того, что делает нас людьми, того, что мы ценим в человеческих существах. Те личности и творцы, которыми мы восхищаемся во всех сферах жизни, и в самом деле являются возвышенными и в то же время скромными индивидуумами, которые в той или иной форме проявили это качество инициативы. Наши герои и примеры для подражания, кем бы они ни были (можно вспомнить, к примеру, такие великие фигуры, как Ганди, Нельсон Манделла, мать Тереза; я воздержусь от упоминания слишком политических фигур, так как здесь мне не хотелось бы полемизировать на эту тему), являются личностями, которые служат доказательством наличия этого качества, которое делает нас людьми и которое пробуждает подражание и восхищение[3].

2 См. мое эссе «De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?» в: G. Fiasse (dir.). Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable. Paris: PUF, 2008. P. 37–62.

3 В этом отношении меня впечатлила критика Волькером Герхардтом Хайдеггера в статье «Der Rest ist Warten. Von

Именно этот несгибаемый дух инициативы, присущий деятельности профессора Анатолия Михайлова, всегда вызывал мое неизменное восхищение. Я восхищался им тем более, что он оказался в условиях величайших бедствий, с которыми я лично никогда не сталкивался в своей жизни. Михайлов проявил инициативу и, таким образом, веру в человеческую ситуацию, что стало образцом не только для его соотечественников, но и в действительности для всего мира.

*Перевод с английского А. Ролёнка*

Heidegger führt kein Weg in die Zukunft» (Merkur. 55 (2001), 189–202). Можно согласиться с этой его весьма точной критикой, но, полагаю, не с его убеждением, что человеческие существа могут, до определенной степени, преодолеть собственную ситуацию. См., например: «Политическая победа над тоталитаризмом постромантизма не обусловлена ни ожиданием забегания в смерть, ни страхом перед ним. Она появилась из лучших побуждений, из стремления к свободе, благодаря доверию механизмам публичности и, наконец, благодаря храбрости, одерживающей верх над страхом» (p. 198). «Однако именно с этим историография последнего столетия слишком часто не справлялась. Она хотела, прежде всего, быть историей повседневности, социума, экономики или структуры, и поэтому не уделяла должного внимания истории уверенных в себе действующих лиц. Поэтому мы должны больше сконцентрироваться на человеке, который – вопреки всем внешним и внутренним препятствиям – пытается делать свою историю, более того, всегда должен ее делать» (p. 200).

# Университет в перспективе социальной неопределенности

Григорий Миненков

Университет как институт высшего образования имеет длительную историю своего существования. Формы и модели университета менялись, но при этом всегда сохранялась его некая «идея», т.е. притязания на универсальность распределяемого университетом знания и предлагаемых на этой основе персональных и социальных перспектив. Более того, университеты претендовали на роль ключевых публичных институтов, задающих нормы и правила критического мышления.

В нынешней ситуации глобальных социальных изменений стало неизбежным радикальное преобразование как самой модели университета, так и его притязаний. Университет вынужден определять свои перспективы в условиях, когда сами подобные определения принципиально не верифицируемы. Сложившееся положение может быть описано на языке *вызовов радикальной социальной неопределенности*, характерной как для самой социальной реальности, так и для способов ее описания. Неопределенность есть ситуация, когда не только средства решения, но и цели и сама структура конкретной проблемы не поддаются однозначному и относительно точному определению; и как раз в таких условиях живут и будут жить нынешние поколения людей. Традиция модерной социальной науки, базировавшейся, по словам И. Валлерстайна, на «определенности определенности», т.е. на идее существования универсальных законов, управляющих всеми явлениями, и, соответственно, предпосылке, что познание этих законов позволяет четко предсказывать будущее, себя исчерпала[1]. Четко данная ситуация в свое

[1] Wallerstain I. Uncertainty and Creativity // American Behavioral Scientist. 42/3. 1998. P. 321. При интерпретации определенности/неопределенности я в значительной мере опираюсь на концепцию П. Вагнера, в свою очередь предлагающего

время прописана Ж.-Ф. Лиотаром: закат метанарративов и идеальных речевых ситуаций, с которыми и ассоциируется классический университет. Исследования и накопление знаний, конечно, продолжаются, но неясными оказываются идеалы интеллектуальной автономии и инструментальности. При этом, по словам А. Мелуччи, парадокс неопределенности в том, что *невозможно не делать выбор*. Выбор, обычно ассоциируемый со свободой и ответственностью, превращается в судьбу, неизбежность[2]. Выбор, понятно, требует знаний, но каких? Отсюда острые дискуссии о сути образования и функциях университета в современном обществе. В посткоммунистическом мире процесс трансформации университета осложняется необходимостью утверждения его традиционных ценностей – автономии, академической свободы и т.д., ценностей, которые здесь либо вообще не существовали, либо были уничтожены за долгие десятилетия полного подчинения университетов государству и его идеологическому контролю. Но одновременно мы сталкиваемся в данном случае с парадоксальной ситуацией: стремление следовать традициям «гумбольдтовского университета» уже не отвечает тенденциям развития университетского образования в XXI столетии[3].

Ситуация современного университета по-разному оценивается академическим сообществом, причем часто весьма негативно («академический капитализм», индустрия знаний, менеджериализм и т.п.). Тем не менее это реальная ситуация, и в ее рамках нам нужно искать новые пути реализации ценностей, миссии и моделей университетского образования. Стремление сохранить «доброе старое время» чаще всего оказывает-

современную интерпретацию идей Дж. Дьюи, включая концепт жизнеспособности. См.: Wagner P. Inescapability and Attainability in Social Theory. London: Sage, 2001.

2 Melucci A. Inner Time and Social Time in a World of Uncertainty // Time and Society. 7/2–3. 1998. P. 181.

3 См. подр.: Скотт П. Реформы высшего образования в странах Центральной и Восточной Европы: попытка анализа // Alma Mater: Вестник высшей школы. 8–11. 2001.

ся формой консервации академических привилегий, устоявшихся способов классификации и схем видения мира, привычных границ поля[4]. Однако такой путь сегодня не имеет перспектив, более того, может вести к катастрофическому упадку высшего образования, что мы наблюдаем, например, в нынешней Беларуси.

Университет, говоря обобщенно, есть специализированный социальный институт по производству, воспроизводству и распространению интеллектуального капитала, или «знания». В этом контексте он всегда несет в себе функции власти, как прямой (выдача дипломов с разрешения политической власти), так и косвенной (как законодатель в области того, что считать «истинным» знанием). Университет всегда был ориентирован на формирование элит. Очевидно, что в постмодерном обществе и ситуации становления массового высшего образования обе эти стороны легитимации университета как центрального звена системы образования разрушаются, что особенно явно в сфере социального и гуманитарного знания, окончательно преодолевшего сегодня редукционистские тенденции и сциентистские предрассудки. Традиционная рационалистическая (просветительская) схема конструирования индивидуальных и коллективных идентичностей оказывается несостоятельной, особенно в контексте осознания глубокой социальной укорененности «знания». Применительно к образованию это выражается в острой дискуссии относительно соотношения традиции и новаторства в университете, причем зачастую анализ сути проблемы подменяется так называемыми академическими «культурными войнами»[5]. Однако проблема не в том, что необходимо отказаться от традиций ради нового; проблема в том, как интерпрети-

4 См. подр.: Бурдье П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений // Socio-Logos'96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. М.: Socio-Logos, 1996. С. 8–31.

5 Гудхарт Ю. Культурные войны и идея университета // Вопросы образования. № 4. 2006. С. 208–230.

руются и конструируются традиции в новых ситуациях, что особенно значимо для гуманитарного образования. Ц. Тодоров формулирует эту мысль следующим образом: «Цель гуманистического, либерального образования состоит в формировании умов, которые были бы одновременно толерантными и критически настроенными. Для достижения этой цели необходим метод, опирающийся на определенную традицию»[6]. Представляется весьма удачной в этой связи характеристика назначения университета С. Фуллером, а именно как института, преобразующего социальный капитал в общественное благо[7].

Важным является обращение к анализу университета в контексте современной социальной теории, предлагающей качественно иные модели интерпретации социальных процессов и структур. Язык прежней социальной теории (социологии), сформировавшийся в эпоху классической модернити, в данном случае вряд ли окажется эффективным, ибо он заполнен, если использовать метафору У. Бека, «зомби-понятиями», т.е. концептуальными конструкциями, скорее закрывающими, чем открывающими новую реальность. Классический университет – это национальный университет, специфическими способами реализующий цели нации-государства на основе принципов модерного знания и модерной социальной организации. Причем последние репрезентируют якобы универсальные рациональные принципы. Соответственно, если следовать языку традиционной социальной теории, можно просто констатировать упадок университета, его разрушение. Однако, как подчеркивает А. Мелуччи, «реальность, в которой мы живем, полностью превратилась в культурный конструкт, и наши репрезентации этой реальности служат фильтрами нашего отношения к миру»[8]. Иными

6 Todorov T. Crimes Against Humanities // The New Republic. 3 July. 1989. P. 30.

7 См. подр.: Фуллер С. В чем уникальность университетов? Обновление идеала в эпоху предпринимательства // Вопросы образования. № 2. 2005. С. 2–28.

8 Melucci A. Challenging Codes: Collective Action in the

словами, радикально меняется отношение между тем, что мы считаем знанием, и так называемой «объективной реальностью». Язык современной социальной теории, как, фактически, совокупность описаний ситуации социальной неопределенности, разрушения традиционных идентичностей, отождествлявшихся с разумностью, размывания национального устройства, или язык социальных парадоксов (Э. Гидденс), позволяет иначе смотреть на перспективы университета в контексте того, что сам этот институт приобретает иные формы, отвечающие потребностям постмодерного, сетевого, информационного общества. «Новая роль и идентичность университета формируется вокруг демократизации знания», под которой понимается «участие все большего количества акторов в социальном конструировании реальности»[9].

Обычно речь идет о том, что университет имеет определенную социальную (публичную) миссию как наиболее авторитетный эксперт принимаемых решений. По словам Дж. Диленти, «университет может рассматриваться как парадигматический институт публичной сферы и самой модерніти»[10]. Очевидно, что с изменением публичной сферы, появлением многочисленных «публик» в позднем модерном (постмодерном) обществе, а также феноменом, обозначаемым сегодня как «кризис культуры экспертизы»[11], сама публичная миссия университета становится более многообразной. Но при этом можно утверждать, что возрастает его парадигматическая роль в социальной организации, по-

Information Age. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996. P. 7.

[9] Delanty G. Challenging Knowledge: The University in the Knowledge Society. Buckingham: Open University Press, 2001. P. 6.

[10] Delanty G. The Sociology of the University and Higher Education: The Consequences of Globalization // C. Calhoun, C. Rojek and B. Turner (eds.). The Sage Handbook of Sociology. London: Sage, 2005. P. 530.

[11] См. подр.: Pellizzoni L. Knowledge, Uncertainty and the Transformation of the Public Sphere // European Journal of Social Theory. № 6/3. 2003. P. 327–355.

скольку последняя сама оказывается все более дискурсивной в плане ее конструирования и функционирования, что требует овладения правилами публичной коммуникации, носителем которых всегда был университет. Более того, с разрывом тесной связи университета с нацией-государством и формированием глобального университета, превращением его в сетевую структуру возрастает автономия университета, всегда считавшаяся его ключевым признаком. Фактически университеты все более превращаются в независимые экспертные организации, вступающие в равноправные отношения с политическими властями и бизнес-структурами, хотя при этом и подчиняющиеся национальным законодательствам. Это обусловлено и диверсификацией финансовых источников деятельности университетов. С другой стороны, изменение ситуации предъявляет высокие требования к стратегическому планированию деятельности университетов и их маркетинговой политике.

Университет стал радикально меняться во второй половине XX в. Он все больше приобретает корпоративный характер, ориентируется на очевидный результат, детрадиционализируется. Университеты оказываются в «постисторическом измерении», т.е. превращаются в институты, не имеющие памяти. Отсюда острые дискуссии о гибели университета и т.п., когда уход в историю модерного университета начинает рассматриваться как упадок университета как такового. В действительности же речь скорее идет о «структурной трансформации» университета, о формировании его иной, более бизнес-ориентированной модели. Структурная трансформация университета связана прежде всего с развитием общества знания, что делает продукт университета массовым и ключевым в социальной и политической организации. При этом нужно учитывать, что общество знания – это не некое отдаленное будущее, это уже наше настоящее. Далеко не всегда университеты учитывают это.

Согласно К. Калхуну, современный университет характеризуется противоречием между двумя сторо-

нами его деятельности: (высокое) качество и доступность[12]. Требование высокого качества связано с включением университетов в реальные рыночные отношения, предполагающие высокие стандарты предоставляемых услуг, что в значительной мере определяет репутацию вуза. В результате, согласно Б. Ридингсу, новый «университет высокого качества» заменяет старый «университет культуры»[13]. Доступность означает уход от прежней традиции университета, ориентированного на подготовку элит. При этом доступность нужно рассматривать в двух смыслах: во-первых, более широкое применение обществом запаса знания, производимого и сохраняемого университетами, и, во-вторых, открытие университета для прежде исключенных или мало представленных групп.

С одной стороны, современные общества исходят из того, что высокое качество знания содействует совершенствованию общества, соответственно, возрастает публичный интерес к характеру и качеству производимого университетом знания (продукта). Социальная неопределенность усиливает значение морального выбора и выдвигает на передний план креативность индивидов. Правда, здесь мы сталкиваемся и с проблемой, поскольку высокое качество университета часто измеряется его эксклюзивностью и высокой селективностью при отборе студентов. С другой стороны, публичная поддержка университетов в значительной степени основывается на их роли и усилиях по предоставлению образования гражданам как таковым, по использованию самых широких возможностей распространения знания в социуме и его производства в соответствии с публично артикулированными запросами. В этом выражается один из ведущих принципов демократии, которая, как считается, зависит от уровня образования граждан, позволяющего им быть достаточно квалифицированными экспертами в решении социальных про-

[12] Калхун К. Университет и общественное благо // Прогнозис. 3/7. 2006. С. 284.

[13] Readings B. The University in Ruins. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. P. xx.

блем[14]. Высокое качество более тесно связано с исследовательской миссией университета, в то время как доступ к знанию – с его миссией обучения. Взаимосвязь обеих миссий может принимать различные формы, но особенно она явна в сфере социального и гуманитарного знания в силу его особой практической роли в организации демократического образа жизни, что требует от каждого навыков аргументированного участия в демократии. Именно здесь одна из ключевых проблем университета: как сделать такое знание доступным для всех? Причем подобное знание должно позволять широкой публике оценивать и «эзотерические» проекты естественных и технических наук, т.е. развивать массовую культуру экспертизы. Например, это особенно актуально для сфер технологии и медицины. Иными словами, речь идет о принятии нами решений не как профессионалами, но прежде всего как индивидами и гражданами, осуществляющими персональный или публичный выбор.

Рассуждая о тенденциях развития современного университета, я обращаюсь прежде всего к опыту образования в области социального и гуманитарного знания, опыту, близкому мне профессионально и занимающему центральное место в деятельности ЕГУ. В постсоветском пространстве часто полагают, что изменить модели обучения в этой сфере не так уж сложно, тем более что здесь не требуется закупок дорогостоящего оборудования и т.д. Достаточно только прочитать другие книги. Конечно, это не так, хотя и без доступа к новейшей литературе и информации действительно современное гуманитарное образование невозможно. В принципе, не так уж сложно освоить новую литературу. Но проблема в том, что социальное и гуманитарное знание предельно контекстуально, вырастает в рамках определенной культуры и специфических традиций. Простой перенос его языков в иную среду большей частью не имеет перспективы, что со всей очевидностью показал неудачный опыт демократических

[14] Калхун К. Указ. соч. С. 298.

преобразований в постсоветских странах. Речь должна идти о формировании тех языков, которые позволяют понимать локальные особенности в широком контексте глобальных процессов, т.е. требуется мыслить *глокально*. И исток тут не в ресурсах, а в самом характере мышления.

Особенно важно в этой связи учитывать две тенденции[15]. Во-первых, относительный упадок значения образования в сфере гуманитарных и «мягких» социальных наук вместе с изменением самой сути такого образования в контексте возрастания роли многообразия, мультикультурализма и изменчивости идентичностей, что подрывает традиционный «гегемонистский» учебный план. Во-вторых, развитие междисциплинарных исследований, что свидетельствует об ограниченности прежних делений между «департаментами», но одновременно может порождать новые границы в духе «постфундаментализма». Все это сопровождается управленческой (менеджериальной) революцией, когда университеты стали управляться как традиционные корпорации.

В ситуации формирования основанного на знании информационного общества высшее образование оказывается в состоянии неопределенности, разрывов и турбулентности. Современный университет не может ограничиваться традиционной ролью «архива» знаний и ценностей. Конечно, эта функция у него остается, но на передний план выходит более важная функция: навыки прочтения множества архивов, а также конструирование такого знания, которого в архивах не найти, ибо к глобальному будущему невозможно подготовиться, опираясь на прошлое: глобального прошлого у человечества не было, у него нет такого опыта. Говоря иначе, образование должно формировать навыки диалога культур, прочтения иных идентичностей. «В обществе знания когнитивные процессы не только производят знание как содержание, но и порождают новые когнитивные структуры и идентичности, более глубо-

[15] Wernick A. University // Theory, Culture & Society. № 23/2–3. 2006. P. 562–563.

кий и далеко идущий сдвиг горизонтов. Эта идея подразумевает, что в обществе знания роль университета не уменьшается, а усиливается, поскольку университет занимает пространства, где вступают во взаимосвязь различные дискурсы»[16].

Этим и обнаруживается ценность гуманитарного образования, которое должен предлагать современный университет, хотя в нынешнем мире, ориентированном скорее на профессионализм и прагматизм, вложение средств и сил в гуманитарное образование может показаться непозволительной роскошью. Ценностная рациональность, если следовать языку М. Вебера, полностью заменяется целерациональностью, калькуляцией. Тем не менее не случайно у Вебера в обоих случаях речь идет о рациональности, т.е. рациональность бывает разной. Действие по принципу «я должен» не менее рационально, чем действие, исходящее из принципа «мне нужно». Только долженствование в современном мире становится более многообразным и неопределенным, не предписанным некими неизменными постулатами, выступая результатом прежде всего личного выбора, который индивид должен уметь сделать. И это не снижает, а скорее увеличивает значение ценностной рациональности в обществе риска и социальной неопределенности, ибо возрастает личная ответственность каждого за общий социальный выбор. Применительно к Беларуси данный момент усиливается конкретными политическими обстоятельствами необходимости выбора достойного действия. Очевидно тем самым, что роль гуманитарного образования скорее возрастает, но выявляется она, вероятно, в иных его формах, в системе навыков чтения текстов культуры, становящихся все более многообразными. Более того, как показывает опыт, в обществе знания именно социальное и гуманитарное знание приобретает ведущую роль, причем оно порождается не только в университете, но и в самых различных социальных практиках, где необходима постоянная экспертиза со сто-

16 Delanty G. Op. cit. 2001. P. 152.

роны самого актора. Экспертная культура – это прежде всего гуманитарная культура. Следовательно, чтобы имело место событие гуманитарного образования, нам необходим именно университет, а не нечто, присвоившее себе его имя. Перспектива гармонизации целерационального и ценностно-рационального способов поведения есть институциональная возможность университета, требуемая современным миром, но отнюдь не всегда действительность. Решить эту проблему могут только сами университеты. Если они этого не сделают, за них проблему решит кто-то другой[17].

Особенность нашего времени – возможность доступа практически к любой информации. Однако при этом мы сталкиваемся с парадоксом информационной насыщенности. Оказывается, что доступность самой разной информации снижает мотивацию к конструированию нового знания. Вместо этого потребители, включая студентов, предпочитают искать информацию в Интернете и комбинировать ее в искомый результат. В итоге размывается граница между знаниями и информацией, а также теряются навыки критического анализа последней. Кроме того, излишек информации усиливает эффект неопределенности и усложняет принятие решений, затрудняя выбор и порождая «бегство от решений». Следовательно, ключевой задачей современного образования становится формирование навыков работы с информацией, и прежде всего – отбора необходимой информации в ситуации социальной неопределенности. Иными словами, речь должна идти о переводе информации в знания, т.е. смысловые структуры, позволяющие планировать оптимальные для данной ситуации действия. Информации, как неоднократно подчеркивал Ж. Бодрийяр, становится все больше, а смысла все меньше. Поиск смысла, в чем и состоит суть знания как такового, – это работа мышления, которой нужно научиться. Владение смыслами становится основой социального капитала как способности людей работать вместе ради реализации общей цели. Со-

[17] См. подр.: Филиппов А.Ф. Апория гуманитарного образования // Вопросы образования. № 4. 2006. С. 53–62.

циальный же капитал представляет собой основу доверия, роль которого в обществе социальной неопределенности многократно возрастает. Социальная неопределенность при низком уровне доверия у членов определенного общества может вести, согласно Ф. Фукуяме, к параличу и бездействию[18]. Очевидна необходимость в развитии новых механизмов формирования доверия, и роль университета как конструктора именно знания (смыслов) здесь может стать ключевой.

Но при этом мы сталкиваемся с ситуацией, получившей название «периода полураспада знания», т.е. быстрого старения знания, который в зависимости от области составляет от 2 до 8 лет. В то же время полный цикл обучения охватывает сегодня до 18 лет. Это означает необходимость смены самих подходов к подготовке знающего специалиста, поскольку просто наделять его информацией, которая тут же устаревает, оказывается бессмысленным занятием. То есть мы сталкиваемся с парадоксом образования: в обществе знания ценность получаемого образования с течением времени снижается. Главными становятся навыки работы с быстро меняющейся информацией и получения «здесь и сейчас» необходимого знания. И здесь очевиден еще один парадокс: в процессе обучения необходимо не только усваивать новую информацию, но и учиться забывать ненужное. То есть перед специалистом стоит задача овладения навыками селекции информации, что опять же в ситуации социальной неопределенности, обостряемой избытком информации, оказывается особенно сложным.

Традиционно система высшего образования ориентирована на подготовку специалиста, что многими рассматривается как аксиома, причем без анализа того, какова модель специалиста в конкретных обстоятельствах. И если прежде, когда университеты реально готовили элиту общества, такой подход срабатывал, то в ситуации массового высшего образования он все более теряет свой кредит. В условиях же быстрой динамики

[18] См.: Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004.

рынков труда и постоянного прихода новых специальностей на смену старым и привычным, причем временной период такой смены становится все более кратким, необходимость переосмысления традиционной ориентации образования становится все более насущной. Речь не идет о том, что нужно учить «чему-нибудь». Вопрос в другом: как подготовить индивида к социальной неопределенности, в том числе рынка труда и профессионального рынка. Именно отсюда все больший акцент в образовании делается на формировании компетенций и навыков, начиная с навыков пожизненного обучения.

Иными словами, задача образования – формировать долгосрочные компетенции индивида, которые позволяли бы ему гибко приспосабливаться к меняющимся социальным условиям и рынкам труда и вырабатывать смыслы деятельности в условиях социальной неопределенности. Образовательная траектория индивидуализируется, предполагая освоение индивидом навыков создания индивидуального целостного набора знания и, соответственно, индивидуального набора компетенций. Образование, ориентированное на запоминание, с такой задачей справиться не может, более того, и это еще один парадокс, оно формирует необразованного в современном смысле человека, ибо он, приученный к стандартным формулам и схемам, будет не в состоянии эффективно реагировать на новые задачи и неструктурированные или слабо структурированные проблемы, непрерывно порождаемые в море неопределенности. Фактически студента нужно обучать управлять парадоксами образования как способом генерирования нового знания в процессе движения индивида по различным полям активности[19]. В итоге ключевыми ста-

[19] См. подр.: Константинов Г.Н., Филонович С.Р. Университеты, общество знания и парадоксы образования // Высшее образование. 4. 2005. Обратим внимание на интересный анализ авторами бизнес-образования как наглядного примера управления парадоксами образования и ситуативного конкурентного генерирования нового знания в условиях неопределенности и постоянного появления новых задач.

новятся навыки «интеллектуального предпринимательства» с такими его качествами, как интеллектуальное бесстрашие, информационная грамотность, толерантность к информационной избыточности и неопределенности, способность порождать новое знание, сильная мотивация к порождению нового знания[20]. Именно в этом смысл конструктивистской педагогики как ведущей современной модели организации учебного процесса, отвечающей ситуации социальной неопределенности.

Конечно, конструктивизм не следует рассматривать как некую эпистемологическую панацею. Скорее, это способ размышления о познании, референт для построения моделей преподавания, обучения и учебного плана, а также определенная теория коммуникации. Преподавание в этом смысле есть формирование и поддержание языка и средств коммуникации между преподавателем и студентом, а также между студентами. Мы осознаем мир, только участвуя в нем, но это вносит ситуацию неопределенности в наши отношения и требует создания нового языка понимания, который зачастую с необходимостью принимает характер «поэтического языка». И это очень важно для образования. Да, мы хотим дать студентам точные знания, но часто это ведет к схематизации. А важно предлагать метафоры, которые выявляют новые измерения отношений, развивают воображение учащихся с учетом того, что воображение становится повседневной практикой в мире социальной неопределенности. В гуманитарном и социальном знании такой подход неизбежен, если, конечно, не продолжать следовать путем примитивного позитивизма и редукционизма. В итоге формируется социальная рефлексивность, без чего немыслима жизнь в современном мире и чему фактически не учит традиционная педагогика, имплицитно или эксплицитно исходящая из того, что социальный мир жестко определен в своих закономерностях и структурах. Тем самым студенты учатся уходить от якобы незыблемых конвен-

[20] Константинов Г.Н., Филонович С.Р. Ук. соч. С. 120–123.

ций, на что и опираются тоталитарные практики обучения, в сторону конвенциональной гибкости и диалогизма. Устанавливается диалог профессиональных дискурсов и отбрасываются претензии какого-то одного из них на тоталитарную власть. Предлагая студентам альтернативные языки, мы предлагаем им многообразие будущих социальных практик, обучаем их нормам демократического культурного выбора в контексте наличия многих голосов. Очевидна плодотворность такого подхода с точки зрения будущего наших студентов, расширения их дискурсивных возможностей, что исключается простым следованием академическим формализмам[21].

Рассуждая о современном университете, конечно, мы не можем не говорить о радикальном воздействии на процессы обучения информационных и коммуникативных технологий (ИКТ), или интеллектуальных технологий «третьей волны» (О. Тоффлер). Не вдаваясь в подробности, можно сказать, что ИКТ не просто становятся новым технологическим подспорьем для решения задач образования, но радикальным образом меняют его характер и организацию. Вне данных технологий, воплощающихся в развитии различных моделей дистанционного образования, или е-обучения, серьезно рассуждать о тенденциях развития образования немыслимо. Бурно прогрессирующие технологии делают все более неопределенными перспективы традиционного университета, хотя одновременно очень четко выявляют определенность тенденций развития высшего образования: вне сетевого пространства оно просто невозможно[22]. Иными словами, говоря об основанном на технологиях образовании, нам следует видеть, каким образом новые технологии меняют отношения между преподавателями и студентами, правила учебной деятельности и критерии оценки качества достижений студентов и т.д. Господствующая роль тради-

[21] См. подр.: Джерджен К. Социальный конструкционизм: знание и практика. Сб. статей. Минск, 2006.

[22] См.: Barclay K.H. Humanizing Learning-at-Distance. San Francisco: Saybrook Institute, 2001.

ционного аудиторного учебного процесса разрушается. Даже в резидентном университете аудиторные занятия оказываются лишь малой частью учебной среды.

Вопрос часто формулируется таким образом: как интегрировать новые технологии в привычные способы деятельности в университете? Однако это ошибочная постановка проблемы. Речь должна идти о другом: каким образом сам характер новых технологий побуждает нас изменяться? Проблема в том, что ИКТ приносят в образование собственные правила, отличающиеся от того, что мы привыкли делать[23]. Фактически речь идет о качественно иной модели осмысления и конструирования учебного процесса: предлагая возможности для нового, ИКТ разрушают старое. Более того, переосмысливается сам характер университета: из традиционного места встречи в аудиториях преподавателей и студентов университеты все более превращаются в «узлы» (своеобразные «сервера») мировой системы экономики знания, концентрирующие и одновременно распределяющие в пространстве (и, вероятно, во времени) совокупность функций, возможностей и продуктов. Университет получает возможности воздействовать различными путями на значительно более широкий круг учащихся, что усиливает его гражданскую роль, превращая его, по сути, в ключевой социальный институт. Социальная детерриториализация, таким образом, сопровождается нарастающей детерриториализацией образования.

Дистанционное образование (или е-обучение) представляет собой интегрированную совокупность стратегий, обеспечивающих центрированное на студенте обучение на основе комбинации специально созданных ресурсов обучения и интерактивных медиа и технологий. Конечно, особое значение приобретают критерии качества дистанционного образования. Можно выделить, по крайней мере, три группы подобных стандартов качества: 1) организационные, 2) технологиче-

[23] Kroeker B. Changing Roles in Information Dissemination and Education // D. Garson (ed.). Social Dimensions of Information Technology. Hershey, PA: Idea Group, 2000. P. 143.

ские и 3) собственно учебные. Наиболее существенно и сложно реализовать третий момент, выражающийся в установлении аутентичных отношений в учебном процессе. Очевидно также, что дистанционное обучение усиливает традиционный университетский принцип автономии студентов. Однако одновременно с этим возрастает роль ответственности и самоорганизованности учащихся, что достигается во многих случаях с большими сложностями. Причем опять же речь идет о самой методике обучения, которая должна быть такой, чтобы она содействовала активности и ответственности учащихся. И особенно сложно это в сфере социальных и гуманитарных знаний, где результаты в значительной мере зависят от непосредственного диалога между преподавателями и учащимися. Необходимо освоение методик организации подобного диалога он-лайн.

Важно понять организационные и психологические трансформации, связанные с реализацией учебного процесса на основе современных технологий[24]. Особое значение имеет здесь изменение темпоральных измерений академической жизни, что ведет к ее культурным трансформациям, оказывающимся серьезными вызовами для преподавателей и студентов[25]. Традиционное «медленное» время академической жизни сменяется необходимостью быстрого приспособления к дигитальным ритмам, или clock time. Ключевое значение приобретает инструментальная рациональность, столь долго критиковавшаяся различными философскими направлениями, исходящая из анализа данных и регулируемая извне. «Скорость» и «результаты» становятся ключевыми показателями организации академической жизни, опосредованной сетевым, глобально организованным пространством. Имеет место сдвиг от

[24] См. интересное и поучительное эмпирическое исследование подобных изменений и их последствий для академической жизни: Menzies H., Newson J. No Time to Think: Academic's Life in the Globally Wired University // Time & Society. № 16/1. 2007. P. 83–98.

[25] Более подробно о темпоральных аспектах социальной неопределенности см.: Melucci. Op. cit. 1998. P. 179–191.

медленных интерпретаций к быстро достигаемой продуктивности. Инструментальное рассуждение становится грамматикой новых порядков темпоральных систем, а биты и байты дигитальной коммуникации превращаются в их язык, т.е. язык стандартизированных абстракций, оторванных от партикулярных мест и людей, их опыта, историй и рассказов. Посредником оказывается не конкретный опыт, а репрезентирующий этот язык экран, конструирующий собственные ритмы. Ритмы академической жизни детерминируются ритмами дигитальной коммуникации. Ключевым становится давление необходимости ответить (обслужить) здесь и сейчас, что разрушает традиционную рутину аудиторного учебного процесса. Главным звеном интеракции выступает сообщение. Следовательно, особые усилия должны быть сосредоточены на его качестве и неслучайности. Но это, видимо, делает намного более ценным реальный диалог со студентами, требуя его значительно более качественной организации: в сети мы обмениваемся информацией, в аудитории на передний план выходят неслучайные смысловые интерпретации.

В современном академическом дискурсе предельно распространенными и модными стали слова о «корпоративном» или «предпринимательском» университете[26], причем многие критики, особенно левого направления, полагают, что данная тенденция ведет к разрушению классического университета и его академических ценностей. Однако зачастую подобная риторика закрывает реальный анализ того, что действительно происходит с университетом сегодня. Иными словами, необходим конкретный анализ, а не громкие слова об упадке университета. И если уж вести речь об упадке, то важно понимать, чт*о* уходит в прошлое и чт*о* приходит на замену[27].

[26] См. Константинов Г.Н., Филонович С.Р. Что такое предпринимательский университет // Вопросы образования. № 1. 2007. P. 49–62.

[27] См.: Steck H. Corparatization of the University: Seeking Conceptual Clarity // The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science. № 585/1. 2003. P. 66–83.

Необходимо исходить из широкого понимания предпринимательства, а именно: рассматривать его как поиск возможностей за пределами контролируемых на данный момент ресурсов. Речь идет о гибкости и стратегическом взаимодействии с внешней средой. Соответственно, «*предпринимательский университет – это высшее учебное заведение, которое систематически прилагает усилия по преодолению ограничений в трех сферах – генерации знаний, преподавании и преобразовании знаний в практику – путем инициирования новых видов деятельности, трансформации внутренней среды и модификации взаимодействия с внешней средой*»[28]. Не следует при этом забывать, что корпоративизация университетов приходит вместе с внедрением новых информационных технологий в организацию высшего образования. Постепенный отрыв учебного процесса от стационарного кампуса неизбежно превращает образование в бизнес.

Корпоративизация означает вхождение университетов в рыночные отношения с учетом всех особенностей последних, что вовсе не тождественно уничтожению традиционной академической культуры. Это не значит, что университеты прежде не интересовались предпринимательством. Но сегодня этот интерес вырос на порядок выше. Данный процесс может быть описан различными индикаторами[29]. Отметим среди них лишь некоторые, предельно важные и для развития ЕГУ. Университеты трансформируются в предприятия корпоративного типа. Студент превращается тем самым в потребителя, что перестраивает отношения между студентами, преподавателями и учебным планом: университет рассматривается студентами просто как провайдер определенных услуг. Удовлетворение потребителя оказывается ключевым показателем результатов работы университета. Под реальной угрозой оказываются департаменты, скажем, философии или поэзии с их малым количеством студентов: они должны либо исчезнуть, либо перестроиться в некое иное качество гу-

[28] Константинов, Филонович. Указ. соч. 2007. С. 55.
[29] Steck H. Op. cit. P. 74–80.

манитарного знания. Ключевое значение приобретает контроль качества создаваемого университетом продукта. Фундаментальную роль играет бренд университета, продажа которого расширяется благодаря сети. Более того, сам университет должен все более становиться генератором социальных сетей, в том числе через сохранение связей со своими выпускниками. Одновременно должны быть иными формы представления знаний, преодолевающие границы «департаментов». Более гибкими становятся модели занятости преподавателей, преломляющие в университете модели занятости корпораций. С развитием дистанционного образования курсы становятся результатом деятельности команды, а не отдельного преподавателя.

Корпоративизация усилила интерес к совершенствованию управления университетами, что выразилось в появившейся в начале 1990-х гг. концепции «нового менеджериализма», который означает принятие структурами общественного сектора организационных форм и технологий, управленческих практик и ценностей, характерных для частного предпринимательства, с целью достижения оптимального функционирования университетской структуры[30]. Акцент делается при этом на эффективности и качестве работы сотрудников (в особенности команд сотрудников) университета, что ведет к изменению культуры организации университетской жизни, расширению функций и обязанностей администрации и преподавателей. Бюрократические и коллегиальные формы управления вузом заменяются или дополняются предпринимательскими формами. Все это вызывает противоречивые оценки, поскольку, как полагают некоторые, снижает университетскую автономию и свободу преподавателей. Однако данный процесс не следует оценивать однознач-

[30] См.: Дим Р. "Новый менеджериализм" и высшее образование: управление качеством и продуктивностью работы в университетах Великобритании // Вопросы образования. № 3. 2004; Павлюткин И.В. Управление университетом в условиях новой рыночной ситуации (к концепции "нового менеджериализма") // Вопросы образования. № 3. 2004.

но, ибо основной проблемой как раз и являются пути соединения эффективности и академической свободы и автономии. Именно с данной проблемой столкнулся ЕГУ, особенно в период изгнания из Беларуси. Подобный тип управления требует усиления иерархической структуры и дисциплины исполнения, но, как показывает опыт, он содействует и демократизации жизни университета, что выражается в трансформационном типе организационных форм, когда необходимая работа выполняется командами и особое внимание уделяется управлению организационной культурой.

* * *

Таким образом, определяя свое место в современном мире социальной неопределенности, университет радикально меняет свой облик. В статье обозначены только некоторые измерения этого процесса, которых, конечно, намного больше. Акцент именно на данных измерениях сделан в контексте значимости их учета для развития Европейского гуманитарного университета, проекта, лидером которого является Анатолий Михайлов.

# Философия и гуманитарные науки в Беларуси: между идеологией и прагматикой

Татьяна Щитцова

## I

1990-е годы в Западной Европе были отмечены взрывом публикаций, посвященных кризису гуманитарных наук[1]. Примерно в это же время «кризисный дискурс» относительно ГН[2] стал набирать размах и в постсоветском пространстве, включая и ныне автономную страну – Беларусь. Однако кризис, о котором шла речь в Восточной Европе, существенно отличался от кризиса «западного». Он проходил в другой плоскости, имел иную социокультурную конфигурацию. Это был кризис, вызванный отмиранием советской идеологической системы. Часто говорят – крушением, но это патетическое определение, безусловно, не отвечает «самим вещам», поскольку идеи и установки, цементировавшие поле советской гуманитаристики[3], не могли «выйти из строя» в одночасье, но именно отмирали – «долго и мучительно». Они отмирают (т.е. все еще цепляются за жизнь) до сих пор. Однако витающее в воздухе ощущение неминуемости и необратимости этого процесса имело воистину революционные последствия для самосознания социогуманитарных наук: для них

1 См., напр.: Frühwald W. u.a. (Hg.) Geisteswissenschaften heute, Eine Denkschrift. Frankfurt am Main, 1991; Reinalter H., Benedikter R. (Hg.) Die Geisteswisenschaften im Spannungsfeld zwischen Moderne und Postmoderne Wien, 1998; Keisinger F., Seischab S. (Hg.) Wozu Geisteswissenschaften? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte. Frankfurt; New-York, 2003.

2 Здесь и далее по тексту «гуманитарные науки» передаются как ГН.

3 Обратим внимание: определение «науки о духе» не могло прижиться в материалистическом дискурсе марксистов-ленинистов.

открывалась возможность самого радикального обновления, а для некоторых (например, философии, политологии) *перерождения* в буквальном смысле слова. Не трудно догадаться, что присущая этому кризисному самосознанию амбивалентность (с одной стороны, утрата прочных идеологических оснований, ценностных ориентиров; с другой – перспектива выхода в новое измерение, новое качество) в социальной плоскости должна была привести к более или менее отчетливому разделению научной общественности на два лагеря: готовых, способных, открытых к обновлениям и тех, кто таковыми не являются.

Можно было бы, конечно, усомниться в применимости в данном случае определения «лагерь», слова из военного лексикона. Однако его недостаток отнюдь не в отсылке к некой, пускай и метафорической, «воинственности» – этим оно как раз подходит, если принять во внимание жесткость, цинизм и агрессивность, с которыми как на бюрократическом (институциональном), так и на индивидуально-психологическом уровне оказывалось и до сих пор оказывается противодействие инновационным движениям. Представление научной общественности как разбитого на два лагеря поля не вполне точно в силу своего схематизма, не совпадающего с реальной жизнью в том отношении, что здесь (в этой «войне») речь не идет о каких-то действительно *сопоставимых* (по своей структуре и функциям) «лагерях». Речь идет о том, что индивидуальные инициативы наталкиваются на сопротивление *Системы*. В этом смысле в противостоянии старого и нового второй лагерь можно лишь *вообразить* себе как проекцию совокупных устремлений отдельных личностей и групп, тогда как первый основательно «седиментирован» в существующих научно-образовательных бюрократических структурах (например, таких как Высшая аттестационная комиссия) и питающих таковые идейных установках (особом квазинаучном хабитусе).

Причем было бы упрощением и большим заблуждением сводить это противостояние старого и нового к конфликту старого и нового поколений. Речь идет,

скорее, о конфликте различных (по своей идейной направленности) форм жизни (в том числе – научной жизни), различных жизненных стилей, которые в самом первом приближении можно было бы описать с помощью известной метафоры железного занавеса и понятия спекуляции соответственно. «Железного занавеса» в головах и спекуляции как свободы и гибкости мышления[4], не скованного извне навязанными установками и способного изменять собственные внутренние принципы в интересах разностороннего исследования вопроса (Sache). Еще в советское время, не говоря уже о поворотных 1990-х гг., в старом[5] поколении можно было опознать (пускай и редких) приверженцев «открытого мышления». С другой стороны, сегодня в Беларуси адаптировавшаяся к новым политическим реалиям «старая» советская система с успехом воспроизводит органичный для нее хабитус в молодом поколении[6].

Будучи вызванным социально-политическими преобразованиями, описываемый здесь кризис ГН в Восточной Европе сам имел, таким образом, следствием имплицитную политизацию гуманитарной научной среды. В свете идеологического кризиса советской системы возможность так называемого «открытого мышления» (пускай даже понимаемого сугубо в научной плоскости: как свобода исследования, его идеологическая непредвзятость) коррелировала с либеральными ценностями и либерально-демократической институциональной жизнью западного мира. В этой имплицитной политизации состоит типологическое отличие восточноевропейской (советской) кризисной ситуации

4 Ср.: Reinalter H., Benedikter R. (Hg.). Die Geisteswisenschaften im Spannungsfeld zwischen Moderne und Postmoderne. Wien, 1998. P. 17 (Einführung).

5 К этому условному определению я отношу тех, кто обрел социальный и научный статус, будучи еще гражданином СССР.

6 В качестве особо воинственного примера можно привести журнал «Новая экономика», в котором активно участвуют и философы.

в ГН от кризиса ГН на Западе. Из чего вовсе не следует, что «западный» кризис обошел нас стороной. Скорее первый стал рамкой для последнего. Грубо говоря: через первый (*идеологический*) кризис стал возможен второй (*прагматический)*. Примечательно, что именно благодаря этой конфигурации социогуманитарные исследования в Восточной Европе длительное время получали (и до сих пор получают) солидную западную поддержку, нацеленную, в сущности, на то, чтобы перевести ГН из плоскости идеологии в плоскость прагматики.

Вместе с тем постсоветский идеологический кризис нельзя рассматривать просто как локальную особенность, обусловленную специфическими социально-историческими обстоятельствами и выступившую фоном для некоего общеевропейского кризисного положения ГН. Сложная взаимосвязь между идеологией и прагматикой прояснится для нас только в том случае, если западная и восточная модификации кризиса ГН будут рассмотрены в их сущностной взаимоотнесенности (ergo несводимости друг к другу). Мой тезис заключается в том, что именно через их *различие* артикулируется существо современного *гуманитарного* кризиса европейской цивилизации. Кризиса, который имеет своим прямым следствием социальную маргинализацию и определенную экзистенциальную фрустрированность гуманитарных наук. Таким образом, стартовое различение идеологии и прагматики как двух полюсов, вокруг которых кристаллизуется та или иная форма кризисного дискурса, помогает лишь схематично задать типологическое отличие этих форм. Вместе с тем мы приблизимся к существу современного гуманитарного кризиса только тогда, когда раскроем диалектическую взаимосвязь обоих моментов – идеологии и прагматики – в интеллектуальных пространствах обоих регионов: Западной и Восточной («постсоветской») Европе, помня при этом, что представленные здесь формы кризисного сознания разыгрываются, так сказать, на пару.

Будет не лишним также подчеркнуть, что обсуждаемый здесь кризис ГН не может быть сведен к институциональной или же строго научной плоскости. Структурные и методологические трансформации, которые захлестнули гуманитарные науки в конце прошлого столетия, были вызваны к жизни не чем иным, как кризисным самосознанием гуманитарных наук, которое было отнюдь не «внутринаучного» характера. Оно было именно *lebensweltlichen* характера. Это определение недвусмысленно отсылает к знаменитой гуссерлевской работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», где масштабом критического осмысления европейской – естественнонаучной, математической – рациональности выступил «жизненный мир». Было бы интересно проанализировать связь между тем, что в предостерегающей манере было изложено Гуссерлем, и *кризисом европейских гуманитарных наук*, который, скорее, в «посттравматической» манере был опознан и вынесен на широкое обсуждение целым поколением гуманитариев в конце XX в. Такой анализ заслуживает, на мой взгляд, особого интереса и требует, безусловно, отдельной работы. Хочу обратить внимание лишь на один момент. Если Гуссерль говорит об отрыве наук от жизненного мира, то в отношении кризисной ситуации *гуманитарных* наук следовало бы скорее говорить об отрыве жизненного мира от наук. В том смысле, что гуманитарные науки постепенно утратили убедительность (отошли, были оттеснены на задний план) в качестве жизненно востребованной «духовной силы» в обществе. Жизненный мир на каком-то этапе словно бы отслоился от своей «гуманитарно-научной» составляющей, обесценив и маргинализовав ее как «малоэффективную». Вопрос, конечно, осложняется тем, что современный жизненный мир, в котором ГН оказались на птичьих правах, мир прогрессирующей модернизации и рационализации, во многом определяется именно тем типом рациональности, которому Гуссерль ставил в упрек оторванность от жизненного мира. Однако мы не будем сейчас вступать в этот круг (это увело бы нас в сторону от главной темы)

и ограничимся тезисом о знаковом драматическом *расхождении* между сообществом гуманитариев и другими (намного более многочисленными) сообществами и социальными группами, которые в своей массе существуют и развиваются в соответствии с логикой, темпами и основными направлениями глобальных экономических и социокультурных трансформаций современного мира.

В социальной психологии второй половины XX столетия был введен и нашел широкое распространение термин «значимый другой». С отсылкой к этому термину я хочу указать на то, что определенная фрустрированность и озабоченность гуманитарных наук в современном мире связана именно с утратой (или, по меньшей мере, радикальной проблематизацией) их *значимого* места в жизненном мире. Значимого, прежде всего, в том смысле, что они проясняли и разрабатывали содержания, которые служили *основанием* для конституирования «значимого другого» в социокультурных взаимодействиях. Изменение ситуации заключалось именно в том, что была поставлена под вопрос значимость (если не сказать: была поставлена на вид незначимость) их места в современном мире. Все равно, в Западной или Восточной Европе, – везде мы наблюдаем одинаковую картину довольно бесцеремонного разворачивания процессов, свидетельствующих об отсутствии за гуманитарными науками каких-либо приоритетов. Это и университетские реформы последних десятилетий, и сокращения или даже закрытия факультетов и кафедр, и, конечно, стоящее за всем этим перераспределение средств, руководствующееся, в первую очередь, критерием экономической эффективности или же политической конъюнктурой. Примечательно, что в Западной и Восточной Европе гуманитарии пришли к осознанию утраты своей прежней востребованности, в сущности, одновременно, несмотря на то что пришли, как уже отмечалось, разными путями. Намереваясь остановиться в дальнейшем подробнее на восточноевропейском пути, а точнее – на его белорусской версии, я хотела бы сразу указать на особую

мотивированность интереса к Беларуси в свете очерченных выше проблем. Мне представляется, что Беларусь не просто одна из постсоветских стран, на примере которой можно конкретно проанализировать последствия идеологического опустошения гуманитарных наук после распада Советского Союза. Я думаю, что если принять во внимание советскую и новейшую историю Беларуси, а равно и актуальную социально-политическую ситуацию в ней, если принять это все во внимание как контекст, в котором находили и находят себе место гуманитарные науки, то «случай Беларуси» окажется наделен особым эвристическим потенциалом. На примере белорусской ситуации могут быть выявлены определенные закономерности и диалектические связи в живом разыгрывании заявленной выше диспозиции идеологического и прагматического в проблемном самоопределении гуманитарных наук.

## II

В советское время Беларусь была одной из лидирующих республик по развитию промышленности. Под это создавалась и соответствующая научная база. Согласно принятым в советских научных институциях стандартам, Академия наук Беларуси, образованная в 1929 г., стала издавать так называемые «Весці», в рамках которых с 1956 г. начала выходить и «Серыя гуманітарных навук». Вместе с тем в другом периодическом издании академии – журнале «Доклады Национальной академии наук Беларуси», созданном в 1957 г., – раздел «Социально-гуманитарные науки» был введен только в 2003 г. Профильных (специализированных) изданий по гуманитарным наукам не было. Не было их и в ведущем вузе страны Белорусском государственном университете.

Состояние и развитие гуманитарных наук в СССР – прежде всего в силу их идеологического преломления – были жестко подчинены структуре «центр – периферия». Периферийность означала вторичность par excellence. Исключением могли быть только локаль-

ные (идеологически безобидные) этнографические (фольклорные) штудии, которые призваны были разноцветить палитру советского интернационализма или же, снова-таки локальные, исследования роли белорусского народа в Великой Отечественной войне. Однако первая скрипка, которая по праву принадлежала здесь белорусским исследователям, дирижировалась «из центра»: рамки и сложность партии определялись оттуда. Это означает: этносу отводилось его место, а история конструировалась по заданным лекалам.

Вторичность предполагала также, что лучшие научные силы концентрировались в Москве. Поэтому опубликоваться в московских изданиях, съездить в Москву на стажировку (повышение квалификации) или на конференцию (я уже не говорю о том, чтобы быть приглашенным на работу в Москву – это была «советская мечта», сравнимая по силе и статусу с «американской») было знаковым событием в научной карьере. Периферийное положение способствовало культивированию социального безволия (скованности, безынициативности) и неминуемо сказывалось на общем профессиональном уровне. Однако же «способствовало» не означает «неизбежно предполагало». Сравним для примера ситуацию с философией в Беларуси и в соседней Литве. Начать нужно с того, что в Советском Союзе философия была на особом положении. Философские факультеты призваны были готовить *идеологических* работников, которые занимали впоследствии руководящие места на различных уровнях партийного (коммунистического) управления государственными структурами. Чтобы поступить учиться на философский факультет, нужно было к документам приложить рекомендацию райкома партии. Идеологическая составляющая подчиняла и девальвировала научную составляющую. В результате, несмотря на то что подготовка философов началась в БГУ с 1921 г., а Институт философии НАН Беларуси был основан в 1931 г., в Беларуси до 2007 г. не выходило ни одного государственного периодического издания по философским наукам. Причем недавнее учреждение на факультете философии и

социальных наук БГУ одноименного журнала «Философия и социальные науки» произошло не без соответствующего внушения со стороны президента республики. Но к этому моменту мы вернемся позднее, а сейчас бросим краткий взгляд на то, что происходило в области философии в соседней Литовской Советской Социалистической Республике.

Находясь в той же периферийной ситуации, что и Беларусь, в рамках жестко центрированной советской империи, Литва, тем не менее располагала достаточно мотивированным и дееспособным философским сообществом, чтобы в 1968 г. основать философский журнал «Problemos», который и поныне является ведущим и наиболее авторитетным научным изданием в этой области. На сегодняшний день в Литве выходит уже 10 журналов философской направленности. То есть наши литовские коллеги уже в 1968 г. – через журнал – смогли заявить о том, что у них действительно есть философское сообщество, которое в состоянии противостоять системной идеологической девальвации научно-исследовательского интереса, системному изживанию идеологически непредвзятой рефлексии, системной идиосинкразии на свободное спекулирование. Конечно, в то время им приходилось соблюдать определенные правила игры. Например, обсуждение актуальных западных течений философской мысли могло осуществляться только в форме «критики современной буржуазной философии». Однако это не отменяет другого, более важного момента. Более важным, на мой взгляд, является то, что благодаря манифестации философского сообщества через журнал происходила примечательная децентрация интеллектуального пространства СССР в пользу формирования альтернативного (Москве) центра. Поскольку же речь идет о профессиональной философской работе, то понятно, что такой «центр» мог оставаться жизнеспособным в своей альтернативности только при наличии убедительного и воодушевляющего «автохтонного» символического капитала: переводов базовых философских текстов на ли-

товский язык и интересных публикаций литовских авторов.

Мы обнаруживаем, таким образом, что развитие философской культуры (как антипода господствующей советской идеологии) в Литве опиралось на национальный язык. Отмеченная выше децентрация имела в качестве подосновы символический капитал более высокого порядка, а именно – национальное самосознание, или «национальную идею». Формирование *литовского* философского дискурсивного пространства с символическим центром в журнале «Problemos», в свою очередь, укрепляло и поддерживало эту «идею», питало ее и проводило в жизнь. Западноевропейским странам (наиболее яркие примеры – Германия и Франция) хорошо известен этот этап: когда развитие национальной философии (гуманитарных наук в целом) и становление национального государства питали и обусловливали друг друга. Несколько упреждая дальнейший анализ, хочу сказать, что, видимо, основное *геоисторическое* отличие между странами Западной и Восточной Европы заключается на сегодняшний момент в том, что если для первых этот классический герменевтический *круг* уже отслужил свое, то для вторых он так или иначе все еще сохраняет свою актуальность. Данное отличие является определяющим для понимания тех проблем, с которыми столкнулись гуманитарные науки в этих странах. И здесь самое время вернуться к Беларуси.

Пример Литвы дает основание предположить, что не что иное, как главенство русского языка – как языка империи, языка власти, – сыграло в Беларуси роковую роль в социальной инфантилизации – т.е. утрате способности к самостоятельности, рефлексивной самодеятельности – локального философского сообщества. Гипнотическое влияние центра осуществлялось через язык и еще – через ключевые партийно-имперские принципы, одним из которых было сердитое «никакой самодеятельности на местах!». «Никакой» и не было. Плановые вузовские конференции не в счет. В счет идет только указанный выше значимый символический

капитал. Но, как уже отмечалось, в Беларуси не было ни журнала, ни хотя бы ежегодника по философским наукам; переводы философской классики в централизованном порядке осуществлялись лучшими силами московских и санкт-петербургских ученых; публикации авторов, которых можно было бы рассматривать как носителей действительной философской культуры, были крайне редкими. Говоря в целом, *план выражения* философской рефлексии был сведен к минимуму. В результате репутация, как правило, значительно превосходила действительный резонанс мысли, – что было, в принципе, соприродно аморфности философской среды как таковой. Среди исключительно редких фигур, которые не подпадали под гипнотическое влияние упомянутого выше имперского императива, следует прежде всего назвать А.А. Михайлова. Однако, чтобы должным образом оценить значение его «самодеятельности», необходимо глубже прояснить исторический и социокультурный контекст, в котором развивались гуманитарные науки в Беларуси.

В истории Беларуси, включая историю развития гуманитарных наук в нашей стране, был свой особый *linguistic turn*, за которым вскорости последовал, правда, и свой трагический *re-turn*. В 1920-е гг., т.е. сразу после образования БССР, национальная политика молодого советского государства предусматривала проведение тотальной белорусизации в новой республике. Курс на белорусизацию заключался, прежде всего, в переведении всех слоев общества (до этого на белорусском языке говорили в основном крестьяне, низшие слои городского населения и отдельные энтузиасты национального возрождения[7]) и социальных институтов на белорусский язык. Этот *linguistic turn* был востребован интересами политического закрепления нации (образования национальной республики) и потому проходил не просто без насилия, но имел поразительную динамику. Языкознание (представленное такими именами, как

[7] Сюда входили поэты, литераторы, филологи. Упомяну лишь Бронислава Тарашкевича, которому мы обязаны первым (1918) нормированием литературного белорусского языка.

Язэп Лёсик, Ян Станкевич, Вацлав Ластовский) было в то время «путеводной нитью» не только гуманитарных наук, но и всего социокультурного развития республики. Однако уже в 1930-х гг. национальная политика коммунистической партии приняла прямо противоположный характер, буквально: взяв курс не на развитие, а на *искоренение* национально-демократических элементов, включая такой жизненно важный элемент, как язык. В итоге реформа правописания 1933 г., подготавливавшаяся поначалу живыми дискуссиями 1920-х гг., уже включала позиции, закладывавшие курс на русификацию белорусского языка. Люди, вдохновленные культивированием родного языка и национальной идеи, преследовались и истреблялись, в лучшем случае – отправлялись в ссылку. Так был уничтожен *весь* довоенный языковедческий состав республики, работавший над пятитомником «Толковый словарь белорусского языка». В живых остался только один технический работник. Современный белорусский мыслитель Валентин Акудович пишет в этой связи, что после начавшихся в 1930-х гг. репрессий белорусский язык стал не просто знаком социального аутсайдерства, а именно «знаком беды»[8]. По его замечанию, плоды недолгой белорусизации были окончательно вытравлены из сознания белорусов в результате систематической и методической русификации национальных республик, которая проводилась в СССР в 1960–1970-е гг. под циничным лозунгом интернационализации[9].

Таким образом, языком гуманитарных наук в Беларуси стал русский язык. Небольшой исторический экскурс потребовался нам для того, чтобы понять, каким образом общепринятый язык общения (каким стал для белорусов русский язык) мог повлиять на жизнеспособность гуманитарно-научных сред, каким образом язык стал проводником той силы, которая провинциализировала мысль и препятствовала формированию креативных научных сообществ. На фоне сравнения с Литвой кажется очевидным, что роковую роль в фор-

[8] Акудовіч В. Код адсутнасці. Мінск, 2007. С. 122.
[9] Там жа. С. 119.

сированной русификации Беларуси сыграла, прежде всего, фактическая близость русского и белорусского языков. Близость, которая в свое время еще Пушкина вдохновила профетическим слогом написать о том времени, когда славянские реки сольются в одной, русской, реке.

## III

Однако нас здесь интересует не языковая политика как таковая, а язык как фактор (и в том числе политический фактор) развития гуманитарных наук. В этой связи предложенная выше интерпретация интеллектуальной *невыразительности* гуманитарно-научных сообществ в Беларуси – интерпретация через призму соотношения «язык – власть» – позволяет выявить новое, существенно важное, измерение в идеологическом кризисе гуманитарных наук, с констатации которого начиналась эта статья. Освобождение от советской идеологии, которая в национальном плане поддерживалась репрессивным по своему характеру доминированием русского языка, неизбежно должно было привести к выдвижению на первый план проблемы языка. Принимая во внимание развитие национального движения в Беларуси (я сейчас беру период от распада СССР до прихода к власти Лукашенко), можно сказать, что проблема языка стала точкой кристаллизации, через которую осуществлялась неизбежная (пускай даже и ненамеренная) политизация интеллектуальных сил, включая гуманитарно-научные среды. Здесь нельзя не подчеркнуть, что аморфность и инфантилизм научных сообществ преодолевались в это время, прежде всего, через активное национально-языковое самоопределение. Вместе с распадом СССР словно сработал пусковой механизм, запустивший известный герменевтический круг между образованием национального государства и гуманитарными науками. Примером такой активизации национально-гуманитарного сознания выступает, в частности, исторический журнал «Беларускі гістарычны агляд», который начал вы-

ходить в 1994 г. благодаря инициативе белорусского историка Геннадия Сагановича. Журнал издается на белорусском языке и, на что следует обратить внимание, является автономным изданием, т.е. не привязан ни к какой государственной институции[10]. Не трудно догадаться, что на волне становления суверенного белорусского государства история, наряду с языкознанием, оказалась, что называется, в самом эпицентре событий: социально-политическая ситуация взывала к новой – несоветской (читай: неискаженной, нередуцированной) – археологии образа Беларуси. «Бестридером» того времени стала книга Миколы Ермаловича «Старажытная Беларусь».

И все же благотворная «круговая порука» национального самосознания и гуманитаристики, являющаяся жизненно важной для развития обеих сторон, натолкнулась в Беларуси на одно очень серьезное препятствие. Камнем преткновения стала опять же проблема языка. Классический вопрос «как войти в герменевтический круг?» обернулся в Беларуси вопросом: на каком языке это делать? А еще точнее: как войти в круг живой взаимообусловленности национального и гуманитарного, если одни считают, что это должно происходить *исключительно* на белорусском языке, а другие не видят для себя иной возможности, как выражаться по-русски? Круг-то один. Выдвижение ультимативных условий его исполнения, не приемлемых для значительной части научно-гуманитарного сообщества, вносит глубокий нездоровый раскол в наращивание кругового символического капитала. Можно сказать, что пусковой механизм, о котором шла выше речь, забарахлил в Беларуси уже в самом начале – забарахлил, потому что *вначале* была активная дезинтеграция на почве языка. Ведь тот факт, что часть гуманитариев (наряду с большей частью населения Беларуси) продолжала говорить и писать по-русски, был не менее *естествен*,

[10] Следует добавить, что это первый белорусский научный журнал по истории. Основанный государством «Беларускі гістарычны часопіс» сразу стал «историей в школе», сосредоточившись на вопросах дидактики.

чем призыв к возрождению белорусского языка, прозвучавший на волне национального самоопределения и подхваченный теми, для кого национальная идентичность основывалась в первую очередь на языке.

Рассматривая ситуацию с гуманитарными науками в Беларуси через призму задачи национального самоопределения (подчеркнем: эта «призма» не вводится искусственно, а является исторически обусловленным форматом для актуального самоопределения и развития самих гуманитарных наук), нельзя обойти вниманием тот факт, что вся постперестроечная история Беларуси показала, что *национальное государство не может быть в нашем случае построено на этнически-языковом фундаменте*. Не собираясь ни в коем случае углубляться здесь в проблему нации как таковую, я лишь хочу проследить, каким образом первоначальное неосознание (непризнание) указанного факта преломилось в развитии гуманитарных наук. Наиболее показательной и поучительной в этом отношении является ситуация с философией, где раскол сообщества на почве языка позволил отчетливо проступить главным экзистенциальным проблемам, заключенным в определении «белорусский философ».

Начать нужно с того, что в силу указанных ранее причин квалифицированные специалисты в области философии, способные к культивированию того, что было названо выше философской культурой (можем добавить – *европейской* философской культурой; заметим также, что таких специалистов было ведь совсем не много), выражались на русском языке. Для них освобождение от (советского) идеологического пресса означало возможность свободного рефлексивного интегрирования в европейское (не будем говорить о мировом) интеллектуальное пространство. Такое интегрирование могло осуществляться только через усвоение, осмысление, обсуждение и авторскую реакцию на концепции, разработанные и разрабатываемые в поле европейской мысли. Только через такое *ответное участие* в европейской философской традиции, на почве этого участия может быть сформирована собственная

релевантная теория («в*и*дение»). Это герменевтическое правило универсально (здесь гадамеровское притязание как раз работает) и касается западноевропейского ученого в той же мере, что и восточноевропейского. Однако в нашем случае оно приобретает особую остроту, поскольку в советских, в особенности периферийных, университетах (вроде БГУ) *не было развито культуры такого приобщения к традиции.* Отсюда следует, что определенного рода просветительство (включая, прежде всего, самопросвещение) было востребовано в тогдашней ситуации ничуть не менее, чем культивирование национального самосознания. С этим следствием нельзя не согласиться, если рассматривать Беларусь как *европейскую* – не только в географическом, но и в цивилизационном смысле – страну. Эта просветительская работа, обеспечивающая органичное интегрирование в европейский философский контекст, осуществлялась (за очень редкими исключениями) на русском языке. Именно в русле отмеченной задачи появился на свет философско-культурологический журнал «Топос»[11].

Раскол философского сообщества на русскоязычную и белорусскоязычную части усугублялся тем обстоятельством, что идиосинкразия по отношению к русскому языку со стороны этнически ангажированных мыслителей смешивалась часто с идиосинкразией по отношению к упомянутой просветительской работе. Эта тупиковая во всех отношениях «спайка» объяснялась тем, что курс на белорусизацию заключался не только в возрождении языка, но и в форсированной *тематизации* Беларуси (белорусской идентичности) в рамках философской и социогуманитарной рефлексии. Будучи вдохновлены миссией осмысления, аналитической экспликации и символического обогащения феноме-

[11] Здесь считаю необходимым подчеркнуть, что с самого начала создания журнала белорусский язык был обозначен как один из рабочих языков. Однако в силу описываемой здесь истории сложных размежеваний между ведущими белорусско- и русскоязычными философскими силами только в последние два года публикация материалов на белорусском языке стала реальностью.

на «Беларусь», представители этого направления часто ставили в упрек своим русскоговорящим коллегам, что те лишь пересказывают чужие теории. Поскольку отчетливое разобщение философских интеллектуальных сил стало результатом, в первую очередь, активного (иногда – агрессивного) этноцентрического самопозиционирования белорусскоязычных мыслителей, я могу позволить себе некоторый критический взгляд на то, что скорее можно было бы назвать одержимостью (а не просто воодушевлением) названной выше миссией. В сущности, только одержимость объясняет и (в некоторой степени) извиняет отторжение усилий, которые имеют первостепенное значение не только для формирования профессиональной научной среды, но и являются конститутивным элементом культурной интеграции Беларуси в европейское сообщество. Всякая одержимость связана с игнорированием неких очевидностей. Реконструируя и пытаясь осмыслить сейчас путь, который мы прошли, нельзя не признать, что просветительская устремленность русскоязычных философских сил Беларуси в момент своего оформления, в свою очередь, страдала известной слепотой, или невосприимчивостью, по отношению к проблеме необходимой символической «оснащенности» того места, откуда она говорит. В этом смысле новейшая история философской мысли в Беларуси заставляет вспомнить классический сказочный пролог «пойдёшь налево // пойдешь направо». Если у нашей «сказки» есть мораль, то она, очевидно, в том, что пролог надо менять...

## IV

Диспозиция философских сил в Беларуси, их распределение и характер взаимодействия определялись разницей в понимании идеологического горизонта их деятельности. Если для одних *ведущей идеей* было достижение культурно-образовательной и научно-профессиональной *соразмерности* белорусского интеллектуального поля – европейскому, то для других – экспликация и культивирование белорусской *идентич*-

*ности* благодаря возрождению духовно-исторических элементов белорусского этноса и интенсивному интеллектуальному продвижению темы «Беларусь». Я надеюсь, что приведенные формулировки достаточно точны для того, чтобы *взаимодополнительность* этих идейных направлений предстала как очевидная насущная задача – и, прежде всего, задача для гуманитариев: философов, историков, антропологов и т.д. Вместе с тем, как уже отмечалось, именно в кругу белорусских философов эта, востребованная самой исторической ситуацией, связь оказалась поставленной под вопрос. А суть вопроса была такова: если ты пишешь по-русски и пишешь о Декарте, Киркегоре или Хайдеггере, то что делает тебя, собственно, *белорусским* философом? Не трудно увидеть, что в основе этого вопроса лежит все то же этнически-языковое понимание принципов национального самоопределения. На почве такого понимания конфликтное отношение отмеченных идейных направлений было сформулировано в противопоставлении «националисты – космополиты». Нужно подчеркнуть, что такое (само)определение разделялось многими представителями *обоих* направлений и часто подпитывалось взаимной идиосинкразией: с одной стороны, по отношению к «чужому», с другой – по отношению к «автохтонному». Эта внутренняя антиномическая перверсивность белорусской философской среды нуждалась, конечно, в фундаментальном оздоровлении, которое могло произойти лишь на почве формирования общего идеологического горизонта. И теперь уже понятно, что конститутивным моментом последнего должно было быть новое – не этнически-языковое – понимание национального самоопределения.

Говоря об идеологическом горизонте, я использую, разумеется, понятие идеологии не в марксистском (негативном) смысле, а в нейтральном смысле обусловленности человеческой жизнедеятельности определенным кругом базовых *направляющих* идей[12]. В этом

[12] Ср.: Ricoer Paul. Ideologie und Ideologiekritik // Phaenomenologie und Marxismus. Bd. 1. Konzepte und Methoden. Hrs.

смысле всякая идеология включает в себя телеологию. В повседневной жизни идеологическая составляющая переходит, как правило, в латентную, имплицитную форму. Однако задачей интеллектуальных элит является как раз экспликация, критический анализ и культивирование идей, отражающих и направляющих жизнь соответствующего культурно-исторического сообщества. Круговая взаимообусловленность гуманитарных наук и национального самоопределения была до недавнего времени привилегированным пространством (Spielraum), где формировался идейный базис «своего» жизненного мира. Я уже отмечала, что для стран Восточной Европы этот круг по-прежнему сохраняет свою первостепенную актуальность. В этой связи описанный выше идейный разлад среди белорусских философов имел в особенности негативные последствия, поскольку создавал благоприятную почву для выдвижения и продвижения «идеологии белорусского государства», возвещанной президентом республики А. Лукашенко. Курс на фронтальное развитие идеологической работы был взят в 2003 г. С 2004 г. в вузах республики, а с 2005 г. – и в школах уже читались соответствующие лекционные курсы. О том, что мы снова имеем дело с идеологией в марксистском смысле, свидетельствует хотя бы *агрессивная* фальсификация истории, проводимая в интересах политико-экономической интеграции с Россией. Один из ведущих белорусских историков Александр Смоленчук пишет в этой связи: «Историки, которые служат президенту и его идеологической доктрине, издают учебники, проводят пропагандистскую работу, имеют сильные позиции в сфере образования. Но научной деятельностью они не занимаются. Наука остается за представителями национальной историографии»[13]. Идеология «от Лукашенко»,

B. Waldenfels u a. Fr/M, 1977. 197–233.

[13] Смоленчук А. “Польское присутствие” в белорусской истории // Перекрестки №1–2/2006. С. 67. Среди представителей национальной историографии он отмечает, в частности: Саганович Г. Очерк истории Беларуси от древности до конца XVIII века. Минск, 2001; Шибеко З. Очерк истории Бела-

по его собственному признанию (!), является продолжением лучших традиций идеологии советского государства. Принципиальное отличие здесь только одно: основной составляющей идеологической работы является теперь «прямой диалог с народом» не партии, а Президента[14]. Можно сказать, что идеология в марксистском (негативном) понимании – это идеология, которой злоупотребили. Идеология – «слово об идеях» – становится злоупотреблением сразу же, как только приобретает характер доктрины. Возникающие социальные перверсии (в плане этиологии и механизмов функционирования) здесь вполне сопоставимы с теми, которые возникают на индивидуальном уровне, когда самость фиксируется на неких содержаниях и в этой несвободе, где скованность сочетается с одержимостью, начинает плодить самых разных монстров.

Разоблачение монструозного характера «государственной идеологии» возможно, прежде всего, на почве формирования в Беларуси идеологического горизонта, преодолевающего описанный выше драматический разлад в белорусской интеллектуальной, научно-гуманитарной, и в особенности философской среде. В этом отношении в последние несколько лет наметились весьма благотворные тенденции. Самым же примечательным в постепенной трансформации первоначально двухполюсного интеллектуального пространства гуманитаристики является тот факт, что ведущие силы с обеих сторон по ходу своего развития сами от себя предложили нечто, что соответствует приоритетным ценностям противоположной стороны. В качестве ведущей силы русскоязычного «полюса» выступает в Беларуси, бесспорно, *Европейский гуманитарный университет*. Определение ЕГУ как «ведущей силы» не означает, конечно же, что в других институциях нет высокопрофессиональных кадров. Однако ни одно научно-гуманитарное сообщество в нашей стране не может сравниться по своей эффективности с тем *прорывом*, который был совершен этим университетом

руси. 1795–2002. Минск, 2003.

14 См.: http://www.president.gov.by/press17713.html#doc

в плане *позитивного* выхода из идеологического кризиса 1990-х гг. И здесь самое время сделать небольшое отступление и вернуться (как было обещано) к фигуре А.А. Михайлова, потому что именно ему принадлежала инициатива создания этого университета, ректором которого он является до сих пор.

А.А. Михайлов защитил первую диссертацию в Йене по Хайдеггеру. Вторая диссертация была посвящена философской герменевтике[15]. С 1987 по 1991 г. возглавлял кафедру истории философии и логики в БГУ. Благодаря его педагогической деятельности смысловой контекст экзистенциально-феноменологической философии открылся студентам в неискаженном советской идеологией виде. Равно как и сама «природа философского знания»[16]. Во время его руководства на кафедре начала отстраиваться живая научная жизнь, начал вырисовываться новый смысл самого понятия «научное сообщество». Благодаря инициативе А.А. Михайлова в БГУ начал выходить историко-философский ежегодник (1991). Это было первое академическое издание по философии в Беларуси. Однако одним выпуском дело и закончилось. В 1991 г. А.А. Михайлов с небольшой группой единомышленников уходит из БГУ. Причиной ухода стало осознание принципиальной невозможности осуществления реформирования научно-образовательного процесса в стенах государственного университета. Была только одна возможность избежать бесперспективного противостояния системе – выйти из нее. Так в 1992 г. появилось «*негосударственное* образовательное учреждение» ЕГУ. Конечно, основание нового университета было бы невозможно без поддержки очень многих людей, включая главу белорусской православной церкви Митрополита Филарета. Я не могу сейчас углубляться в историю ЕГУ, однако одного факта не обойти. В 2004 г. по распоряжению белорусских властей университет был закрыт. Прекратив свое существование в Минске, ЕГУ благодаря колоссальной мо-

[15] См.: Михайлов А. Современная философская герменевтика: Критический анализ. Минск, 1984.

[16] Так назывался один из курсов, который читал Михайлов.

ральной и финансовой поддержке западного мира возобновил свою деятельность в Вильнюсе как «университет в изгнании».

Позже в одной из речей Лукашенко скажет: «основатели [ЕГУ] на первый план ставили решение своих политических задач, а не обучение студентов»[17]. «Политической» задачей деятелей ЕГУ было выдвижение на место изжившей себя советской идеологии – новой, а именно идеологии, которая во главу угла ставит ценности европейской цивилизации. В этом деятельность ЕГУ, репутация которого – как в Беларуси, так и за рубежом – с каждым годом возрастала, резко диссонировала с вызревавшей тогда «государственной идеологией». Рассуждая чисто субъективно, я хочу сказать, что, на мой взгляд, за этим конфликтом идеологий стояло особое индивидуально-типологическое различие, суть которого отчасти, и лишь метафорически, улавливается марксистским «классовые враги». Однако в нашем случае речь идет все-таки не о классах (здесь у всех советский бэкграунд), а о более субтильном различии – различии, связанном с индивидуальным *чувством* культуры. Здесь не место выяснять причины его наличия или отсутствия. Но факт остается фактом: у некоторых людей оно есть (более или менее тонкое), у других же не выявляется. Между такими людьми возникает естественное *органическое* отторжение. Грустно признавать, но сейчас в Беларуси у власти находятся люди, которые своим примером могут способствовать лишь тотальному деградированию этого чувства у белорусских граждан. Точно так же нельзя не признать, что одной из сфер, где оно всегда находило себе приют, является сфера гуманитарных наук.

ЕГУ выразительно отличался от других вузов, прежде всего, тем, что с полным основанием мог быть назван не только образовательным, но и *научно-исследовательским* учреждением. При этом научная работа разворачивалась в рамках четко обозначившихся концептуальных направлений, «школ», которые опре-

[17] См: http://www.president.gov.by/press16821.html#doc

деляли интеллектуальную физиогномику университета, т.е. позволяли сказать, что у него, действительно, есть «свое лицо». Наиболее впечатляющими в этой связи были успехи философского сообщества ЕГУ, которое инициировало развитие трех различных направлений: «Феноменология и герменевтика» (А. Михайлов, Т. Щитцова, А. Лаврухин, О. Шпарага,), «Культурные и визуальные исследования» (А. Горных, А. Усманова), «Социальная теория» (Г. Миненков, В. Фурс). Подобная концептуальная оформленность профессорско-преподавательского состава позволяла избежать неплодотворной эклектичности при составлении учебных программ, которая была характерна для государственных вузов. В сфере государственного образования самая идеологическая из всех наук, философия, выходила из идеологического кризиса 1990-х гг. не иначе как через эклектику – «чего-нибудь и как-нибудь». Если же учесть при этом, что значительная часть преподавателей в методологическом плане оставалась скованной рамками истмата и диамата, то вышеозначенная эклектика приобретет, действительно, *нездоровый* характер. На этом фоне научно-образовательные программы и проекты ЕГУ стали воистину глотком свежего воздуха, «окном в Европу». По признанию самых разных экспертов, они не уступали по качеству аналогичным программам западных университетов. Основанием всего этого было, по моему глубокому убеждению, совершенно иное качество сам*ой* академической жизни, которое было культивировано в рамках этого небольшого университета и рассматривалось всеми его сотрудниками как самая большая ценность. Не удивительно поэтому, что именно здесь и начал издаваться уже упоминавшийся выше журнал «Топос» – первый белорусский профессиональный журнал в области философских наук.

Возвращаясь к взаимоотношению русскоязычных (европоцентричных) и белорусскоязычных (этноцентричных) интеллектуальных сил, я хочу указать на то, что на определенном этапе своего развития ЕГУ начал осуществлять программы, всецело соответствую-

щие целям «белорусизации». Была развернута программа по междисциплинарному исследованию социальных трансформаций в Беларуси, рассматриваемой через призму ее *пограничного* (в геополитическом и геокультурном смыслах) положения. С 2005 г. открылась магистратура по белорусистике. В этой связи, конечно же, значительно вырос процент курсов, преподаваемых на белорусском языке. Кроме того, именно сотрудниками и выпускниками ЕГУ – причем именно философами (С. Паньковским, О. Шпаргой, А. Адамянцем) – было инициировано несколько интернет-проектов, нацеленных на независимую культурную и политическую аналитику и в целом на формирование жизнеспособной публичной сферы в Беларуси. В ходе этой эволюции многие представители «этноцентрических» сил оказались в ряду преподавателей ЕГУ или же были задействованы в проводимых на его базе исследовательских проектах. Однако же не это – безусловно, примечательное и исключительно важное – переплетение когда-то жестко поляризованных сообществ является тем принципиальным «встречным» шагом со стороны «этноцентрических» сил, который я имела в виду, когда писала, что с обеих сторон было предложено нечто, что соответствует приоритетным ценностям противоположной стороны. Таким шагом явилось обоснование В. Акудовичем (пожалуй, наиболее глубоким и интересным мыслителем этого крыла интеллектуальных сил) тезиса о том, что формирование Беларуси как национального государства должно осуществляться не на почве этнически-языкового принципа, а на почве культивирования гражданского сообщества, которое самоопределяется через идею (политически автономной) нации[18].

Здесь можно было бы вернуться к экзистенциальному вопросу о том, что это значит – быть *белорусским* философом? Например, что является *национальным* в известном споре Гадамера и Деррида? Язык? Но эта дискуссия, в принципе, могла вестись и на английском

[18] Акудовіч В. Код адсутнасці. Мінск, 2007. С.146 ff.

языке, как это происходит сегодня на многих конференциях. Чтобы лучше понимать друг друга, Гадамер (в рабочем порядке, так сказать) переходит на французский, а Деррида – на немецкий. Их спор – о базовых принципах формирования и функционирования смыслового контекста, и как таковой он уходит корнями не в немецкое и не во французское, а именно – в европейское. Однако в этом споре Г. и Д. не просто придерживаются разных теоретических позиций, они привносят свой индивидуальный культурный горизонт, свой – немецкий или французский – *этос*. Гуссерль использовал в этой связи понятие *стиль* культуры (культурно-исторического сообщества), которое подчеркивает, что, помимо норм и правил, у всякого этоса есть свое *эстетическое* измерение. Однако эти этосно-стилевые различия не вторичная аранжировка. Сам спор, т.е. диалогическо-критическое разъяснение принципов европейской ментальности, возможен *благодаря* существованию этих различий, *через* них. А раз так, то в этом европейском споре (как и во всех других) востребованы и иные этосно-стилевые образования, включая белорусское. Сегодня уже нельзя спорить с тем фактом, что белорусский этос, несмотря на крайне неблагоприятные исторические обстоятельства, упорно противостоял ассимилированию (будь то польскому или российскому), снова и снова доказывая и заставляя признать его особость (культурно-историческую индивидуальность).

Завершая эту часть, я хотела бы вернуться к круговой взаимосвязи национального самосознания и гуманитаристики и подчеркнуть тот момент, что после распада Советского Союза оба элемента этого круга находились в равном критическом состоянии. Конец советской идеологии не только лишал социогуманитарные науки привычных «высших ценностей». Он еще – подобно шоковой терапии – препятствовал привычному *заглушению* национального самоопределения идентификацией с «советским». В определенном смысле и там, и там требовалось *все начинать сначала*: реинтегрироваться в контекст европейской культуры; реани-

мировать национальное чувство. Я думаю, что именно *изначальность* – *равно*изначальность – этих задач обусловила неизбежность поляризации интеллектуальных сил в гуманитарных науках. Нельзя забывать и о том, что миссия первопроходца удается только тому, кто, в хорошем смысле, одержим своей идеей. И я думаю, что пришло наконец время, когда мы можем по достоинству оценить тот факт, что в период кризиса в белорусской гуманитарной среде нашлись люди, которые были способны с необходимой настойчивостью инициировать выполнение указанных выше *обеих* задач.

## Заключение

Последние 15 лет развития ГН в Беларуси позволяют выявить, в какой мере само их существование было и остается привязано к идеологическому курсу, определяющему социокультурное и экономическое развитие государства. Зависимость от идеологии обнажается в грубых *прагматических* констатациях: вне обслуживания правящей идеологии гуманитарии утрачивают социальную значимость, ergo их работа становится невостребованной (соответственно плохо оплачиваемой). Период между заменой советской идеологии на «лукашенковскую» убедительно показал, что идеологический кризис был одновременно и *прагматическим*. Пребывающие в состоянии аморфности и нездоровой эклектичности государственные научно-образовательные институции смогли, так сказать, войти в тонус, обрели остов, после того как Лукашенко возвестил, что гуманитарные науки должны быть привязаны к сегодняшнему обществу, отвечать на его запросы, должны способствовать выработке философских оснований белорусской модели социально-экономического развития, изучению ее политической составляющей. После заявления идеологической востребованности ГН, и философии в частности, в БГУ, как мы помним, даже начали издавать журнал по философским и социальным наукам.

Вопрос снова упирается в то, как понимать идеологию. Нейтральное понятие идеологии предполагает, что ГН не обслуживают («работают на») принятую доктрину, а проясняют и подвергают критической рефлексии любые идеологические содержания, притязающие на значимость в данном социокультурном пространстве. Это «здоровое» понятие идеологии – идеологии in statu nascendi – категорически расходится и с тезисом Лукашенко о том, что университеты (все равно, частные или государственные) должны представлять и проводить в жизнь (его) «государственную идеологию». Чтобы не создалось впечатления, что теперь речь идет, наоборот, о том, что идеология в одностороннем порядке зависит от рефлексий гуманитариев, нужно подчеркнуть, что идеология (*представления общества о самом себе, о своих целях, ценностях и принципах*) всегда имеет план фактичности – т.е. план сложившихся унаследованных содержаний, – в контексте которых формируется и осуществляет свою просветительскую работу социогуманитарная рефлексия. Как уже отмечалось, на этапе формирования национального государства создается наиболее продуктивная конфигурация взаимообусловленности идеологической и гуманитарно-рефлексивной составляющих. Она продуктивна прежде всего потому, что идеология не отделяется от прагматики и продуктивна именно в той мере, в какой идеология не превращается в доктрину (пример Третьего рейха), а остается открытым проектом.

Однако пора вспомнить и о том, что для белорусов период формирования национального государства пришелся на то время, когда в Европе и во всем мире уже во всю силу развернулись глобализационные процессы. В этой связи интенсивное интегрирование в европейский интеллектуальный контекст оборачивалось для белорусских гуманитариев прагматикой иного рода: доступом к западным средствам.

На этом двусмысленном пути белорусские гуманитарии могли, однако же, получить представление о положении гуманитарных наук в западном мире. Указание

на двусмысленность должно пониматься здесь строго в *структурном* смысле, исходя из той взаимосвязи восточно- и западноевропейского кризисных дискурсов, с обозначения которой начиналась статья. Западные страны уже прошли этап кругового взаимодействия национального самосознания и научно-гуманитарной рефлексии. Эффективность этого круга была обусловлена исторической метазадачей – *идеей* – становления национального государства. Этим же обусловливалось и единство идеологии и прагматики. Кризис ГН в этих странах – результат их перехода на существенно новый этап. Таким образом, будучи прагматическим по своим проявлениям, он является одновременно *идеологическим* кризисом. Новая социально-историческая ситуация, в которой должны самоопределяться ГН, отмечена, прежде всего, примечательным смысловым сдвигом в формулировке прагматического вопроса. Если раньше (в период образования национальных государств) он звучал так: «Чему – какой идее – это служит?», то теперь: «В каком смысле это выгодно?». Складывается впечатление, что в отсутствии *ведущей* идеи в ее традиционном (модерном) понимании рабочей (*ad hoc*) идеологией становится голая прагматика. В этой ситуации ГН могут засвидетельствовать свою полезность, выступая, например, как риторическое оснащение и сопровождение неких социально-экономических и политических проектов, т.е. опять же *обслуживая* некий «интерес».

Таким образом, будь то в восточной или западной конфигурации, ГН сталкиваются с опасностью манипулирования, не оставляющего больше никаких иллюзий в отношении европейского «гуманизма». Отличие лишь в том, с чьей стороны открывается угроза: в одном случае это вертикаль государственной идеологии, в другом – горизонталь глобального прагматизма. Но так же, как за первой скрывается лицемерный интерес частного лица, так за второй – особая («постмодерная») форма тоталитаризма. Связывая эти две конфигурации в одну диспозицию, остается признать, что сегодня ГН должны вырабатывать не только стратегии

выживания (методологические новации, структурные преобразования), но и стратегии сопротивления, а еще лучше – борьбы на опережение. И раз уж на то пошло, то почему бы не вспомнить «марксистское»: гуманитарии всех стран, объединяйтесь!

# Текст. Личность. Незнакомец

Николай Семенов

В блестящем рассказе-эссе «Художник последнего дня» Ив Бонфуа замечает: «Страх придает очертания тому, что его рождает, а размышление становится воспоминанием»[1]. Является ли последнее фатальным и чем бы – исходя из самой мысли – можно было этому воспротивиться? То есть тому закону, благодаря которому, к примеру, философия претворяется в историю философии, а живое философствование какого-нибудь Сократа или Платона – в учебник или монографию по сократическим школам и платоновской академии. Благодаря этому люди становятся много ученее названных фигур, но они перестают (ибо не хотят, не могут – и не должны в качестве серьезных ученых) философствовать. В философствовании вдруг выявляется (как, откуда и кем – незаконные вопросы) некая фатальная наивность. Кажется, что непосредственно философствуют только дети и старики; то есть еще существует только незрелое – или только немощное философствование. Скорее остроумно, чем верно? Но философы вовсе не остроумные люди, а остроумные люди – еще далеко не философы. Не будем забывать, что остроумие – это всего лишь применение рассудочной способности (правда, слегка оживляемой воображением).

Есть два высших вида наслаждения: беззаветная любовь к Богу и, для тех, кто не верует, мышление. Стоит здесь вновь поверить Спинозе (как, впрочем, и более современному автору Станиславу Вшолеку, для которого мышление действует не до и/или после веры, а обязательно внутри ее собственного акта). Да, но как же быть со «служением» мышлению? К примеру, с гегелевским тезисом о философии как логическом труде мысли? Труд же и наслаждение трудно совместимы. А кто субъект этого «логического труда мысли»? Само же мышление, стихия чистой мысли, лишь орудием кото-

[1] Бонфуа Ив. Избранное. М., 2000.

рой оказывается тот или иной конкретный мыслитель. Собственно, на этом построена вся гегелевская история философии. И мы приходим к парадоксу, который является изнанкой (или дополнением) теологического парадокса, гласящего: Бог есть Личность, но и более чем личность. Относительно философии в ее классическом представлении приходится выражаться аналогично, хотя и несколько иначе: философ есть личность, но одновременно он должен обнаруживать внеличностное, всеобщее мышление. Если снова вернуться к Гегелю, то этот парадокс разрешается у него самим Понятием как единством всеобщего, особенного и единичного. Однако момент всеобщего все-таки остается определяющим. Ну, а если таковым оказывается единичность? Тогда (разумеется, я сильно упрощаю) перед нами Штирнер или Кьеркегор.

Логический труд мысли... Дело мысли... Дело спасает от смерти. Пока есть дело, люди не позволяют себе умереть. Дело обязывает. Так, последним и экзистенциальным делом моей покойной матери была поклейка обоев, для меня же оно было ничтожным, обременительной помехой, не могу простить себе своего фатального непонимания важности этого ее последнего дела. Так, предложение написать статью в данный сборник могло быть принято или не принято мною, но в обоих случаях оно было сделано извне и потребовало моей реакции. Дело, в котором можно участвовать или не участвовать, но которое не мною было создано. Так, чудовища в моем кошмаре на самом деле принадлежат моему сновидному сознанию; оно их субъект, оно их произвело, – и тем не менее оно же их жертва. Так, человек, которого я знаю и который сумел создать дело, превосходящее его самого, умел и полностью быть ему причастным, и отстраняться от него, сохраняя свою личную свободу. Что общего, однако, во всех этих случаях? Тексты и личности. Ибо каждое из этих дел было важным текстом (в соответствующем контексте), и его создавали или в нем участвовали личности. Есть тексты и есть личности. Некоторые тексты сами являются в определенном смысле слова «личностями»;

некоторые личности сами являются «текстами»; некоторые создают такие тексты, которые невозможно понять на основании одного лишь знания их личности. Итак, две «загадки»: Текста и Личности. Почти в гегелевской терминологии: личность-в-тексте, текст-в-личности, личность-вне-текста, текст-вне-личности, личность-как-текст, текст-как-личность. Но тогда необходимо различать личностное и текстуальное бытие (а в последнем – «божественное» (сверхличностное) и «демоническое» (внеличностное)). Проблема заключается в том, как они сопрягаются.

Можно сказать, что философ есть личность, которая производит философские тексты. Рассмотрим этот тезис, не вдаваясь в анализ того, что отличает философские тексты от нефилософских. (Сегодня можно спросить: есть ли еще вообще философские тексты? Есть ли вообще нефилософские?) Но Сократ не писал текстов, он произносил речи. Однако эти речи и сама личность Сократа вошли как ключевой образующий элемент в тексты платоновских диалогов. Так что пример Сократа не опровергает этот тезис – или не вполне опровергает. Теперь присмотримся к тезису: философ есть философствующая личность. Или философская личность (можно-таки провести различие). Но не все философы впечатляют именно как личности. Допустим, личность Гегеля (а не только его философия) отнюдь не впечатляла Шопенгауэра или Кьеркегора. Мне известны весьма интересные философы, которые при этом не очень выразительны как личности. Личностное в них как бы стерто. Как будто личностное своеобразие мешает им мыслить (по крайней мере в их понимании мышления). Третий тезис: сам философ есть текст. Но Текст – это загадка побольше Философа; и зачем ему тогда писать тексты, если он сам уже воплощенный текст? Четвертый тезис: философы живут в своих текстах. Тогда, к примеру, гегелевские тексты совершенно невозможно понять без текстуально живущего в них (обретенное бессмертие) Гегеля, которого, тем не менее, не объяснишь через Гегеля эмпирического. И, наконец, пятый тезис: философы выбывают из своих текстов; «насто-

ящий» философский текст есть текст минус личность его автора, его создателя; текст, способный жить и путешествовать самостоятельно. В этом случае через особенности жизни и личности Гегеля ничего не объяснить в гегелевских текстах.

Эти отчасти юмористические тезисы возвращают нас к проблеме Текста и Личности. Как ее точно сформулировать? Имеет ли она точную формулировку, от которой ведь равно ускользают, уклоняются и текст, и личность? Место «встречи» текста и личности – это Незнаемое, Незнакомец. Ибо и текст, и личность равно обладают качеством неисчерпаемости, неся таким образом в себе то, что можно было бы назвать «бесконечным остатком неизвестности». Если бы у меня было время, я должен был бы развернуть целую феноменологию незнакомца, потому что ни текстология, ни персонология здесь не проходят. Незнакомец не есть Текст, его так просто не прочитаешь, но он, даже будучи Персоной, еще или уже не есть Личность. Был ли он ею когда-то, где-то, с кем-то? Он приходит отовсюду, в том числе и из каждого из нас, – и уходит в никуда. И несмотря на все атаки нашего самопознания и познания Другого, он вольготно устроился, обосновался в каждом из нас. Впрочем, нет, не те слова; с обустройством, обоснованием Незнакомец как раз не в ладах. Незнакомец; но ты же определяешь его в этом качестве, ты его как-то и чем-то выделил. Примерно так: ты его вроде знаешь, ты его как будто узнаёшь... нет, ты его не знаешь, ты его не узнаёшь. Нет, это не тот безликий незнакомец, который пробегает мимо тебя на улице, и ты его не замечаешь. Скорее, это тот, кого ты мнил познанным и присвоенным, и вдруг из самой близости начинает зиять некто совсем иной, тебе не известный. Об одном интересующем меня человеке, знакомом-незнакомце, мне и хотелось бы кое-что сказать.

Все мы в своей жизни имели дело с профессорами. Некоторые и сами стали таковыми. Но поскольку философ, строго говоря, есть «любитель мудрости» (стремящийся-к-мудрости, но обязательно с любо-

вью, исключающей корысть), если вспомнить это старое понимание философа и самой философии, то выражение «профессор философии» все еще должно звучать странно. Можно ли назвать «профессором философии» Сократа? А ведь это, по словам молодого Маркса, «подлинный Демиург философии». Или Эпикура? Или Августина? Или Паскаля, даже этого математического гения? Или Кьеркегора?.. Можно спорить. Но уже то, что спор возможен, говорит о какой-то если не двусмысленности, то неоднозначности. Мой знакомый-незнакомец, несомненно, профессор в самом высоком значении этого слова. Он как-то легко и естественно вкладывается в этот образ, стопроцентно соответствуя ему. Но стоит вам немного ближе с ним сойтись – и вы начинаете испытывать некое внутреннее замешательство, которое затем уступает место феномену, я бы сказал, «привычной парадоксальности» (возможно, даже «парадоксальной привычности»). Оказывается, что профессор философии – много больше, чем «профессор» (известно ведь, как ругают академическую профессорскую философию за ее выхолощенность, бескрылость), ибо сохраняет в себе живой импульс философствования, ни в какую наперед данную схему не укладывающийся. И вот это редкое сочетание компетентности (а соответственно и строгих требований таковой) и живой непосредственности, открытости, острого интереса к необычным, непредсказуемым ходам мысли делают его столь интересным и желанным собеседником для многих. Но он – ускользает, и это третья черта в его облике. Каков же смысл этого ускользания? Открытость, доступность – и в то же время неприсвоенность (рискну сказать, что даже его главное детище не «присвоило» его целиком и полностью), сохраняющая некую лакуну «таинственности» и, я бы даже сказал, «интеллектуальной целомудренности». Того, чего нет у многих нынешних молодых изощренных интеллектуалов. Что-то детское и наивное таится здесь; конечно, не в смысле глупой наивности, но той бесконечной наивности, с которой все мы когда-нибудь предстанем лицом к лицу с Господом. Не положишь ведь

перед ним нечто вроде «Бытия и времени» как безусловное доказательство того, что ты «достоин» и «вне Суда». В другой перспективе – это как гераклитовский ребенок, играющий с песком на берегу огромного океана, когда все наши знания – ничто. С этим моментом связана еще одна черта в том сочетании, которое и позволяет мне говорить о «привычной парадоксальности» данной фигуры. Это внутренняя порядочность. Отсюда вытекает и характер отношения к власти. Решайте сами, самое ли это печальное, или самое ужасное, или самое недостойное, но факт остается фактом. «Власть может быть жестокой, циничной и совершенно развращенной», но сама по себе она не упадет; и подданные могут быть пассивным, перепуганным стадом, глубоко циничным на свой манер, позволяя давить себя все сильнее и сильнее. «Но по той причине, что общее страдание рождает если не свободу, то равенство и братство, люди могут жить своей жизнью с моментами веселья и душевного подъема, и даже счастья – в самых ужасающих и тяжелых условиях»[2]. Наши условия – отнюдь не самые ужасные и тяжелые; но что-то смущает в них и гнетет и дух, и душу. И можно было бы привести целый перечень таких смущающих факторов: от всевластия некомпетентной бюрократии до провинциальности системы образования. При этом надо ли искать и указывать «решающее».

Стоит еще раз задуматься над темой «критической личности» в этих маловыразительных, отнюдь не трагических, но и далеко не радужных условиях; ее статуса, масштаба ее существования, горизонтов ее вопрошания, нужности или практической бесполезности ее «критического настроя» и «критического самовыражения». Что происходит в этих условиях с самой критической рефлексией? И можем ли мы, к примеру, утешиться тем, что «даже самый отвратительный деспотизм порождает своего рода непредусмотренный побочный продукт – непричастность лучших людей нации к господствующей коррупции, героическую защи-

2 Берлин Исайя. История свободы. Россия. М., 2001. С. 388.

ту человеческих ценностей»?[3] Необходимо нечто еще. Человек может быть очень богатым (как и очень бедным), или наделенным огромной властью, или очень храбрым, или очень красивым, или наделенным огромными дарованиями, или пережившим много страданий; но все это само по себе еще не делает его нравственно достойной личностью. Это значит, что нравственное достоинство не зависимо от всего этого (что обычно и вызывает наше восхищение и должно рассматриваться само по себе и в себе, и ничем другим его заменить нельзя). Самая большая беда заключается вовсе не в том, что у нас мало даровитых – богатых – властных – красивых – храбрых и тому подобных людей, но в том, что мало нравственно достойных, нравственно непреклонных и неподкупных. И мне кажется, что мы, за редким исключением, забыли, пренебрегли двуединым кантовским восхищением – «звездное небо надо мной и нравственный закон во мне».

Возвращаясь к фигуре незнакомца, следует сказать, что он и там, и там, заключает в себе измерение выси и глубины, и, быть может, важнейшее сегодня для нас – открыть незнакомца в себе.

[3] Берлин Исайя. История свободы. С. 495.

# «Ничто» не ничтожится

Мария Мацевич

Один китайский монах с великой радостью праздновал день рождения гуру. Люди удивлялись, чей же день рождения он отмечает, если ранее всегда утверждал, что у него никогда не было гуру, так как в учителе он не нуждается. Зачем же тогда это празднование? Монах попросил не задавать ему вопросов, но люди продолжали настаивать: «Сегодня День Гуру. Но разве у тебя есть гуру?» Монах ответил: «Не ставьте меня в затруднительное положение. Скажите спасибо, что я пока еще не рассердился».

Но чем больше он хранил спокойствие, тем назойливее становились люди: «В чем дело? Что ты празднуешь? – ведь сегодня День Мастера, а разве у тебя есть мастер?» Монах отвечал: «Раз уж вы так любопытны, я должен что-то ответить. Сегодня мне вспомнился человек, некогда отказавшийся быть моим гуру, потому что, прими он меня тогда в качестве ученика, я бы сбился с Пути. Помню, я был зол на него, но сегодня с огромной благодарностью хочу склониться перед ним. Пожелай этот мудрец, он стал бы моим гуру, потому что я сам просил его об этом, но этот человек отказался». Люди удивились еще больше: «За что тогда благодарить, если он отказал тебе?»

Монах отвечал: «Достаточно сказать, что, не став моим гуру, этот человек сделал для меня то, что не под силу ни одному учителю. Следовательно, моя благодарность этому человеку удваивается. Согласись он, мы оба стали бы что-то брать, а что-то отдавать. Я бы коснулся его ног, предлагая свое благоговение и преданность, и тогда сделка была бы заключена. Но он не нуждался в почитании, и он не стал моим гуру. Поэтому я дважды обязан ему. То, что он сделал, было абсолютно односторонним действием: он дал, а я не смог даже поблагодарить его, потому что он не оставил мне ни малейшего шанса».

*Бхагаван Шри Раджниш. В поисках Кундалини*

Европейская культура освоила и укоренила в свою ткань понятие «бытие», став пассивной жертвой его семантической роли. В китайской же культуре, напротив, подобная грамматическая структура вообще отсутству-

ет. Чжан Дун-сунь («Китайская логика», 1969 г.) рассуждал о том, что отсутствие в китайском языке связки «быть» (есть) влечет за собой отсутствие идеи тождества, китайцы интересуются только взаимодействиями и их не «тревожат» субстанции[1]. Вместо термина «бытие» китайскому мироощущению свойственно «наличие-обладание», а «небытие» транспорируется в «отсутствие-неимение». Возможно, изначально миру было присуще «бытие-обладание», а далее, уже в процессе эволюции, европейская культура сконцентрировалась на бытии в онтологическом аспекте, восточная культура – на бытии «аксиологическом».

И если в античной философии добро, красота, истина, единое были понятиями одного порядка, то затем познавательные и оценочные суждения разделились. Оценочная деятельность стала рассматриваться в качестве особого типа деятельности, отличающегося от деятельности познавательной, а иногда и являющейся условием последней. В современной культуре, как бы прочно мы ни были убеждены в том, что ценности обладают независимой от нас значимостью и придают нашему существованию объективный смысл, чаще всего они доступны простому обывателю лишь постольку, поскольку обнаруживаются в действительных, гарантированных повседневных и социальных благах.

Теоретический взгляд на ценность должен зависеть от умения пережить нечто как ценное. И так как творчество ценностей прежде знания, то восточная культура и европейская (в ранних периодах развития) имплицитно выступали сотворчеством ценностей. Восток репрезентировал невозможность становления ценности продуктом познавательного процесса. Наоборот, сам познавательный процесс исходил из ценности.

Правда, вера в прогресс, в тотальность рационального устройства мира перестала к концу XX в. быть всеобщей догмой и для европейской цивилизации. Целый ряд ученых, эпистемологов поставили под сомнение кумулятивный характер ее эволюции. Выясни-

[1] Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. М.: Вост. Лит., 2006. Т. 1. С. 121.

лось, что прогрессирующая «рационализация», «материализация» отнюдь не являлись нормами порядка вещей, а скорее наоборот, ознаменовали собой разрыв, духовную деградацию. Как подчеркивалось в большинстве работ Р. Генона, то, что «мы» называли Возрождением, Новым временем, на самом деле оказалось профанацией, симуляцией, сведением духа, сакрально истинного знания к низшим уровням эмпирического и аналитического изучения фактов. Кроме того, с появлением А. Шопенгауэра, С. Киркегора, Ф. Ницше, А. Камю, М. Фуко дискурс рациональности стал вытесняться дискурсом безумия. Однако на поверку дня и любое индивидуальное, иррациональное сопротивление перестало быть маргинализированным, превращаясь в «сети», среду максимальной множественности и безграничной сингулярности. Граница между рациональным и иррациональным трансформировалась в диалектику дивергенции-конвергенции «общества контроля» и биовласти.

До недавнего времени материя, рациональность были вполне категориально определены, составляя концептуальный базис многих идеологических учений. Сегодня ученые больше не настаивают однозначно на подобной точке зрения, так как есть бесчисленное множество материальных явлений, которые недоступны нашим ощущениям. Познаваемый объект и окружающая среда не существуют как изначальная заданность, а выступают как продукт «различения».

Еще Г.В. Лейбниц рассматривал необходимо истинное высказывание как высказывание, истинное во всех возможных мирах, при всех обстоятельствах, при любом направлении событий. Пафос рассуждений такого типа свидетельствует о том, что абсолютной истины нет, она зависит от наблюдателя и свидетелей событий. В современной логике сегодня существует раздел, анализирующий свойства высказываний с пустыми (необозначающими) терминами. Описанная логика называется «свободной» и она действительно свободна от экзистенциальных допущений. В свободной логике допускается использование таких сингулярных терми-

нов, которые не имеют референтов в области интерпретации.

Проблема рациональности в пространстве современного глобализирующегося мира есть не только проблема гносеологических стратегий, но также и аксиологической, нравственной практики. Мудрость вообще не может быть сведена только к рационально-понятийным структурам сознания. Для А. Камю разум был способностью не доводить до конца то, что мы думаем, иррациональное служило границей рационального, а то в свою очередь наделяло его соответствующей мерой. А. Шопенгауэр, А. Камю и, в частности, Л. Шестов подчеркивали, что мораль, нравственность ни в коем случае не должны быть подчинены гнету рациональной диктатуры, в противном случае они перерастают в средство осуждения «другого», всеобщую обязательность осквернения инаковости, и на поверку мы имеем практическую тотальность рационализации дискурса мести.

Сегодня мир повседневности захлебнулся фантастикой, магией, фанатизмом. Но в нем не может быть «чуда». Ницшеанское «Бог умер» стало не только трагедией христианского мира, но, прежде всего, смертью европейского рационализма. Сущность этой смерти и конца заключается в страстной жажде «чуда» при осознании его полной невозможности в повседневном мире XXI столетия. Следует учесть, что, как пишет современный российский композитор В.И. Мартынов, «конец, не являющийся чудом, не есть настоящий конец. Для того, чтобы убедиться в этом, нужно вспомнить, что антитезой чуда является обыденность. Обыденность, согласно словарю Даля, есть однодневность или нечто длящееся один день, а это значит, что обыденность таит в себе понятие времени или срока. Но окончание дня или срока не означает никакого чуда, ибо вслед за окончившимся днем наступает новый день. Последовательность дней или обыденностей образует последовательность, включающую в себя сколь угодно большое количество концов, но все это будут концы обыденности или обыденные концы. Кон-

цом повседневности вообще или обыденности в частности может быть только чудо»[2]. Таким образом, мы обречены на обыденность, на «повседневность».

С точки зрения российского философа-политолога С. Корнева, «постмодернизм» дает восточному человеку шанс победить западную культуру в самом себе, победить западную рациональность, деформирующую его сознание, с помощью западного же противоядия. В книге «Трансгрессивная революция» С. Корнев[3] показывает, что «постмодерн» имеет два лица – восточное и западное. То, что на Западе является саморазрушением, на Востоке выглядит как освобождение и возвращение к себе. Корнев эксплицирует очень интересный формальный парадокс: в эпоху «постмодерна» разрушение целостности, деструкция и фрагментация одной культуры (западной) позволяет всем остальным культурам, ранее ею подавлявшимся, наконец-то эту целостность обрести, избавиться от искусственного расчленения на сектора, фрагменты и принять свою исконную форму.

Китайская философия, как и китайская культура в целом, никогда не знала, что такое «небытие». Небытия нет, есть «сверхнебытие», «отсутствие отсутствующего». В «небытии небытия», как в просвете, разверзается, открывается громадное. Здесь имеет смысл зафиксировать момент «полного», «всякого» отсутствия, отсутствие наличия даже каких-либо следов самого отсутствия. Но, отвлекаясь от этимологической путаницы, хотелось бы особо подчеркнуть существенную значимость самого различия в понимании нюансов отсутствия. Оказывается, можно «просто отсутствовать», можно «отсутствовать в наличии», а может быть и «наличие отсутствия». Подобными «пируэтами» в XX в. в европейской культуре любил наслаждаться М. Хайдеггер.

2 Мартынов В.И. Ожидание чуда в культуре пограничной эпохи // Связь времен. Вып. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 91–99.

3 Корнев С. Трансгрессивная революция [Электронный ресурс], Режим доступа: http://kornev.chat.ru/trans_1.htm, Дата доступа: 25.10.08.

Форма бытия европейской культуры дает возможность ускользнуть, дает возможность быть не выявленным, не схваченным. Тогда как китайское «бытие-наличие» обязательно предполагает самообнаружение, данность, учтенность. Объект может мыслиться просто существующим вне всякой связи с субъектом, но если он мыслится имеющимся или наличествует, то здесь уже подразумевается его явленность субъекту. Имеющееся – это то, что ты сам имеешь[4].

Интерпретация «Ничто» в восточной традиции не предполагает онтологического дуализма, дихотомии, хаотической отрицательности. Так, в буддистской философии «Ничто» (шуньята) – исток всех феноменов, нечто, выглядевшее надувшимся, вздутым, но внутри пустое. Буддистское (махаянское) «Ничто» констатирует отсутствие сердцевины, все возникает вместе и соразмерно, созависимо, форма есть пустота, а пустота есть форма. Так как нет сердцевины, нет и иерархии сущностей, иерархии феноменальной реальности[5].

Имея абстрактное нигитологическое право на протяжении целого ряда лет «сидеть у ног учителя», «внимать», автор данного опуса благодарен А.А. Михайлову за убедительное доказательство методом от противного того, что всякое сущее есть оно само, что все «Мы» действительно дети, играющие с Вечностью в кости, все «Мы» – временная форма внутри абсолютного «Ничто». Будучи «активным пессимистом», экзистенциально-эмпирически, подобно европейскому гуру, Михайлов умеет талантливо срежессировать и подвести Вас к «нирване»: встрече лицом к лицу с пустотой, выходу за пределы заблуждений и «эпистемологических пошлостей».

Как и ранний М. Хайдеггер, мы порой полагаем, что «подлинность» требует решимости, сопротивления, бунта, непоколебимости. Еще Аристотелем отмечалось: «природа не терпит пустоты». И любой моде,

4 Духовная культура Китая. С. 124.

5 Waldenfels H. Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue / Trans. J.W. Heisig. New York, 1989. P. 19.

вирусу, болезни легче всего внедриться именно подобным способом. Затасканный сегодня термин «толерантность» как раз самым откровенным и «наглым» образом репрезентирует психическое нездоровье нынешнего социума. В славянской культуре интересующая нас дефиниция стала употребляться совершенно недавно. Не будем забывать, что, по мнению русских философов, терпеливость, великодушие имеют очень пространные, чаще всего субъективные истолкования и не равны феномену «толерантности». Каждый философ, индивид вкладывает в эти понятия свои смыслы, свои человеческие слабости-пристрастия.

С одной стороны, толерантность предполагает этическую чуткость, соблюдение «золотого правила морали» или заповеди Гиппократа: «Не навреди». Но, с другой стороны, как убедительно было показано С. Кара-Мурзой в «Манипуляции сознанием», именно эта же толерантность, «гражданская терпимость» позволяли Дж. Локку созидать гражданское общество, развивать идею «неотчужденных прав человека» и одновременно быть активным сторонником рабства, вкладывать свои сбережения в Королевскую Африканскую компанию. В работе «Цивилизация и ее разочарования» и З. Фрейд задавался вопросами: почему я должен любить «другое», «чужое», если это противоречит моему человеческому опыту? Почему я должен принуждать, заставлять себя? Ведь если он «чужой», мне просто трудно его любить, непонятно: почему и за что? Так не является ли толерантность красиво закамуфлированным насилием?

«Толерантность» – очень зыбкий термин, тем не менее именно он задает смысловые структуры, в рамках которых формируется та или иная стратегия выживания, преподавания, да и в конечном итоге самого мышления. Наполнение этой дефиниции конкретным содержанием зависит не только от интенций, желаний, но и от конкретной культурной среды. Нельзя не учитывать, что в современном мире эту роль выполняет отнюдь не интеллигенция, культурная элита, аристократия, а номенклатурная экспертократия. Каждое общество созда-

ет свои ценности, соответствующие его инстинктивному пониманию мира, природному окружению.

Вслед за террористическими атаками 11 сентября 2001 г. был поставлен один из вопросов, который неоднократно вставал и далее: «Почему? Почему “Они” ненавидят “Нас” (американцев)?» Американцы утверждали, что искали только Мира и выстраивали планетарную демократическую систему, внешне в большинстве случаев работая через Организацию Объединенных Наций. Почему тогда «Они» ненавидят «Нас»? Мега-террористические атаки на Нью-Йорк и Вашингтон помогли акцентировать факт перехода современной мировой системы в систему постсовременную, где средства массового уничтожения оказались толерантно демократизированы. Ранее это осознавалось эмпирически, но концептуализировано не было. Публичное появление глобализированного мега-терроризма эксплицировало возможность войны, ведущейся неконвенциональными методами (С. Кара-Мурза). За полвека до 11 сентября 2001 г. Дж. Сантаяна прогнозировал терроризм как экзистенциальный страх, страх животной веры, страх перед самим существованием.

Через проталкивание «толерантности» в культуре, политике, сфере образования на самом деле происходит разрушение нравственного иммунитета, снижается психологическая защита против дебилизированного информационного экстремизма. В культуре XXI в. толерантность отнюдь не является ценностью, положительной или отрицательной значимостью чего-либо, скорее, она репрезентирует инфантильный релятивизм как преподавателя, студента, так и современного человечества в целом.

Современный теолог А. Кураев справедливо напоминает, что еще в римской империи при гонениях на христиан был издан «Манифест о толерантности». Христиане раздражали язычников именно отсутствием толерантности, нежеланием чтить святыни других религий. Первых христиан «толерантно» пытали, ослепляли, убивали, требуя терпимости и смирения, «широты взглядов».

Но, исходя из вышеизложенного, хотелось бы отметить, что толерантность, терпимость не есть сами по себе проявления добра или зла. Витиевато рассуждая о толерантности, каждый раз следует внимательно изучать предмет исследования, истоки и последствия подобных феноменов. Спор о сравнительных достоинствах толерантности, терпимости, нетерпимости, невозмутимости, мужества, как отмечалось еще В. Соловьевым в «Оправдании добра», может иметь только лексический, а не этический интерес. Не следует отождествлять толерантность идеологически заданную, идейную с толерантностью гражданской и тем более с толерантностью отдельно взятого индивида. Что касается образования, то дискуссии о толерантности и ее применении в образовательном процессе рискуют в этом случае превратиться в насаждение «толерантности» на государственном, корпоративном уровне. Нельзя забывать о том, что такое хорошо и что такое плохо. Именно эти понятия были тем микрофизическим вакуумом, той аксиологической протоплазмой, с которой началась эволюция европейской культуры и этики, а отнюдь не симулякр толерантности.

Однако то, что сделало Хайдеггера Хайдеггером, а Михайлова Михайловым, – далеко не решимость или современная толерантность, политкорректность; назовем интересующий нас феномен, доступный избранным, «концертом для тишины с оркестром молчания», великим «хлопком одной ладошкой», подлинностью отрешенности. Описанный феномен помогает, он же и уничтожает, освобождает. Это – «роза – без почему. Цветет, потому что цветет»[6].

Посещая лекции, семинары, конференции, на которых выступал А.А. Михайлов, обращаясь к его публикациям различных лет, постепенно начинаешь понимать, что все написанное, сказанное есть только «стена», «фактичность жизни», обнаруживающая наше собственное падение и низвержение, «обрушивающееся вот-бытие». А.А. Михайлов всегда явственно давал

[6] Мартин Хайдеггер: сб. статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГИ, 2004. С. 438.

ощутить, что тот, кто хочет нечто понять в философии, должен, прежде всего, понять самого себя, задать вопрос о том, «что» именно он хотел бы понять и хотел ли на самом деле[7].

Возможно, само существование ЕГУ и вся публичная деятельность Анатолия Арсеньевича есть только отсыл, отскок, намек. Этот отсыл-отскок не есть объективное, реальное уничтожение, не есть отрицание или негация, нивелирование, но – «выдвинутость», изначальная открытость «Ничто». Воздействие ЕГУ-Михайлова – оцепенение. «Он реабилитировал обыкновенное и привычное. С его точки зрения, человек может обрести нравственное благо, не отгораживаясь от общественно значимых ценностей, а напротив, только опираясь на их публичность»[8].

Явленный общественности как человек светский, репрезентирующий внешнюю подлинность публичной нравственности и демократически-либеральных аллюзий, по сути, экзистенциально, Анатолий Арсеньевич есть «существо Ничто», он показывает студенчеству, что человек нуждается в одних вещах, чтобы господствовать над другими, человек нуждается в «собственной драматургии». «Там, где большинство христианских мистиков испытывали присутствие Того, что “ближе нам, чем мы сами” (ап. Павел, 28), Хайдеггер испытывал Ничто»[9]. А Михайлов?..

Общение с Анатолием Арсеньевичем как символический призыв «Назад, к самим вещам!» есть некий исход к истоку. Кажущаяся жизнь преследует нас во всех уголках мира и нашей души. Философия же есть некое

[7] Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 26.

[8] Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т.А. Баскаковой при участии В.А. Брун-Цехового; вступ. ст. В.В. Бибихина. М.: Мол. гвардия, 2002. С. 233.

[9] Тишнер Ю. Избранное: в 2 т. / Пер. с польск. Е.С. Твердислова. М.: РОСПЭН, 2005. Т. 1. С. 107.

преодоление «кажимости» бытия, философия – всегда «порождение».

Не случайно О. Мандельштам писал о том, что нужно «любить существование вещи больше самой вещи и свое бытие больше самих себя». Философские проблемы возникают именно в этом зазоре: зазоре бытия и мышления.

Философия есть любовь к мудрости. Но любовь – это некое согласие, посредством которого мы уже здесь, сейчас соотносим себя с тем, что или кого любим. «Любовь» в философии есть любовь бесконечная, бескорыстная, не получающая самоудовлетворения и исчерпанности в своем исполнении, любовь материнского «живого знания». Это – любовь, не зависящая от нашей воли, а зависящая от воли Божией, от воли природных процессов. И повториться она может только божественным, природным путем.

Философия всегда тянула и тянет вспять; она – тоска, попытка быть «изначальным». Но эта изначальность, укорененность нами безвозвратно утеряны. Современная философия – уже не вопрошание, не поиск изначальности, а прежде всего – поиск обоснования. Философия – как попытка разгадывания загадки Сфинкса (рефлексия, оборачивающаяся против нас же самих). Говоря о кризисе философского мышления, можно обозначить этот кризис отсутствием «рукописности души». Есть тексты, слова, фразы, но нет любви, а следовательно, не может быть и философии.

Наша философия превратилась в жеманство и кокетство, в изысканный род «духовной проституции». Современная философия напоминает «па» в классическом балете. Но что все это значит, что выражает? Мы удивляемся языковым новшествам и трудностям, полету слов, вычурности предложений, неестественности, почти извращенности синтаксиса (само по себе такое положение Слова-тела мы никогда не примем). Все – для зрителей, для того, чтобы занять, удивить, все – для ума, и ничего – для сердца, для природы, духа.

Вспомним В.В. Розанова (символически – «русского Хайдеггера»), который настаивал на том, что вечной

прелестью остается некоторая неподвижность. Каждый взгляд, всякое мимолетное любование снимает пылинку с «метафизической красоты» (как с бабочки): ее духовно оголяют, расхорашивают, уменьшают, губят.

Если «сова Минервы» вылетает только в сумерках; то только там, в тишине, в потаенности и рождается философия, рождается как «отвоевывание сокрытого у бытия», как откровение, удивление, трагедия, детская игра в жмурки.

Так оставим же нечто вдали, на горизонте, соблазняясь и раздражая воображение... Но не будем ему мешать... И благословим, и примем все живое и сущее, и «снимем обувь свою», ибо именно здесь есть земля обетованная, именно здесь, в вечном «Ничто» рождается и умирает философия...

# II

# Трансцендентность и событие. Хайдеггеровские «Материалы по философии»

## (Из лекционного кура летнего семестра 1992 г.)

Фридрих-Вильгельм фон Херрманн

### I. Предварительное прояснение темы лекции, исходя из ее названия

Эта лекция представляет собой введение в бытийно-историчное мышление Хайдеггера. Особое внимание в ней уделяется внутренней структуре этого мышления, его процессуальному характеру и основным понятиям. Текст, на котором основывается наша лекция, носит название «Материалы по философии» (Beiträge zur Philosophie)[1]. Правда, это еще не полное название рукописи и, соответственно, книги. Как в рукописи, так и на обложке книги к названию «Материалы по философии» в скобках добавлено: «(Из События)». О том, что скрывается за этим двойным заголовком, нас информирует первая страница текста (с. 3), играющая роль краткого вступления. Она дает первое разъяснение обоих заголовков, а также предварительную информацию о содержании текста.

Нам становится известно, что занимающая нас в этой лекции книга имеет «общедоступное название», которое гласит: «Материалы по философии». Одновременно и помимо этого она имеет «сущностный заголовок»: «Из События». «Общедоступное название» по необходимости является «блеклым», «привычным», «ни-

1 Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). GA 65 / Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3. Auflage, 2003. См. также: Herrmann F.-W. v. Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994; Coriando P.-L. Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie". München: Fink Verlag, 1998.

чего не говорящим». Любое философское исследование или сочинение понимает себя как «вклад» (Beitrag) в философию. При этом остается неясным, о каком именно «вкладе» идет речь. Когда мы слышим название «Материалы по философии», у нас возникает «предположение», что речь при этом идет о научных «материалах», стремящихся внести вклад в «прогресс» философии. Название «Материалы по философии» опирается – и притом осознанно – на общепринятое понимание философии, согласно которому философия является «наукой», обязанной заботиться о своем научном характере, дабы иметь возможность оставаться наукой и перед лицом «позитивных наук». Подобно тому, как любая позитивная наука заботится о собственном «прогрессе», так и философия, по-видимому, должна сосредоточиться на своем прогрессе. Согласно распространенному в различных слоях общества мнению, философия только тогда может восприниматься всерьез, если она ориентируется на науки.

Почему же Хайдеггер выбирает это блеклое, привычное и ничего не говорящее название? Этим названием он «публично» извещает о философии, о которой в этом тексте идет речь. «Публичность», однако, принадлежит исторической эпохе, в которую «все сущностные названия» стали невозможными. А именно потому, что в эту историческую эпоху все главные слова «истерлись», а «подлинное отношение» современного историчного человека «к слову» оказалось разрушено. Если бы философия этого текста «публично» заявляла о себе не посредством блеклого названия «Материалы по философии», а посредством того или иного основного слова этой философии, она бы подвергла себя опасности. Эта опасность состоит в том, что существенное философии, выражающее себя в таком основном слове, могло бы пасть жертвой господствующей ныне истертости всех основных слов. Таким образом, использование «общедоступного названия» «Материалы по философии» представляет собой профилактическую меру, направленную против господствующей публичности. Впечатление, производимое намечаю-

щейся здесь философией, как будто и в ее случае речь идет о научном вкладе в прогресс философии, защищает ее самое подлинное и самое собственное от произвола публичности.

И все же название «Материалы по философии» имеет еще один аспект, касающийся уже не публичности, а той «вещи», о которой идет речь в философии под этим названием. Упомянутый вторым «заголовок» «Из События» указывает на вещь, о которой в «Материалах по философии» идет дело. «Событие» – это основное слово, посредством которого философия не хотела бы о себе заявлять публично, так как вместе с этим основным словом она бы отдала на произвол публичного нивелирования свое самое собственное.

Но историческое место для того мышления, предмет которого составляет «Событие», характеризуется как «эпоха перехода из метафизики в бытийноисторичное мышление». Что здесь подразумевается под «бытийно-историчным мышлением», идентично тому, что мы до сих пор называли мышлением События обретения собственного (Ereignis-Denken)[2]. «Ме-

[2] В «Материалах по философии» слово Ereignis (в общеупотребительном немецком: «событие») играет роль ключевого термина. При этом Хайдеггер переиначивает не только первоначальный смысл, но и этимологию слова. В общеупотребительном немецком существительное «Ereignis» образовано от глагола «ereignen», восходящего к древневерхненемецкому «(ir)ougen», означающему: «ставить перед глазами (vor Augen stellen), показывать». Этимология – соответственно, морфология – хайдеггеровского «Ereignis» совершенно другая. Слово состоит из префикса «Er», этимология которого восходит к «heraus» или «hervor» («наружу»), и корня «eign», возводимого Хайдеггером к средневерхненемецкому глаголу «eigenen»: завладевать, присваивать. Соответственно, хайдеггеровское «Ereignis» следует понимать приблизительно следующим образом: нечто выводится в присутствие (бытие) – обретает свое «собственное» – посредством того, что становится собственностью Бытия, присваивается им. Отсюда: «Событие обретения собственного». При этом необходимо заметить, что «обретение собственного» – двухсторонний «процесс», поскольку в нем не только сущее, но и бытие обретает свое существо, свое «собственное». Далее,

тафизика» здесь не только обозначение одной из философских дисциплин, но хайдеггеровское сущностное обозначение прежнего мышления, начавшегося с Платоном и Аристотелем и простирающегося вплоть до Ницше. «Метафизика» здесь – сущностное обозначение, поскольку оно характеризует единую сущность западноевропейской философии от Платона до Ницше. Сущность этого философствования обнаруживает себя в том, что его «направляет». Речь идет о вопросе, который явным или неявным образом направлял философствование от Платона до Ницше, обусловливая как постановку всех вопросов, так и главные ответы на них. Это тот самый вопрос, который Аристотель выразил в известной формуле: Ti To On: что есть сущее. При этом сущее – это не какое-то отдельное сущее, но сущее как таковое, т.е. поскольку оно вообще существует. Этот вопрос, направляющий традиционное западноевропейское философствование, Хайдеггер называет «ведущим вопросом» (Leitfrage).

В противоположность метафизике, чей ведущий вопрос спрашивает о сущем как сущем, о сущем как таковом или о сущем в его бытии, «бытийно-историчное мышление» ставит «из более изначальной основной позиции» вопрос об «истине Бытия» (Wahrheit des Seyns)[3]. Бытийно-историчное мышление не отбрасывает метафизику и ее ведущий вопрос, дабы обратить свое внимание на совершенно другие задачи. Напротив, оно воспринимает вопрос о сущем в его бытии настолько серьезно, что не ограничивается такой постановкой вопроса. Оно считает необходимым ставить этот вопрос более исходным образом. Согласно бытийно-историчному мышлению, не следует в первую очередь

краткости ради, мы будем в большинстве случае переводить «Ereignis» как «Событие».

[3] В своих поздних работах Хайдеггер нередко использует старое написание слова «бытие» – Seyn – в качестве своего рода маркера, указывающего на то, что в данном случае «бытие» подразумевается в бытийно-историчном смысле. Мы различаем Sein и Seyn посредством того, что передает последнее русским эквивалентом с заглавной буквы.

спрашивать о сущем в его бытии и не следует спрашивать только о нем. Прежде всего, необходимо поставить вопрос о самом бытии, бытии как таковом, бытии в его присущей ему, его наиболее собственной истине. Этот вопрос, являющийся по сравнению с метафизическим ведущим вопросом более изначальным, Хайдеггер называет основным вопросом.

Исторический момент, в который философия начинает утверждать себя в качестве бытийно-историчного мышления, – это «эпоха перехода из метафизики в бытийно-историчное мышление», т.е. эпоха перехода от ведущего вопроса о сущем в его бытии к основному вопросу об истине самого Бытия. Акцент здесь ставится на «переходе». Этим указывается на различие: начинающееся бытийно-историчное мышление в процессе перехода и будущее бытийно-историчное мышление, которое когда-то прежде этот переход осуществило.

Поскольку бытийно-историчное мышление истины Бытия само еще пребывает в переходном состоянии, развертывание вопроса об истине Бытия пока может быть только «*попыткой*». Речь здесь идет о первой «попытке» мыслить истину самого Бытия в ее отношении к существу человека, а также связанное с этим сущностное отношение человека к истине Бытия как События обретения собственного. Поскольку речь при этом идет о первой попытке мыслить истину Бытия как События обретения собственного, это мышление избирает в качестве своего первого обозначения «Материалы по философии», а не «Из События». Подзаголовок «Из События» может быть только вторым названием для этого рода мышления, впервые предпринимающего здесь попытку поставить традиционный вопрос о бытии более изначально, т.е. спрашивающего об истине самого Бытия как События обретения собственного. Это второй аспект именования «Материалы по философии». Этот аспект является более существенным по сравнению с первым аспектом, заключавшимся в том, что «Материалы по философии» представляют собой название для широкой общественности, – название, посредством ко-

торого бытийно-историчное мышление истины Бытия как События защищает себя от публичности.

Из «предварительного замечания» к «Материалам по философии» нам становится что-то известно и о «характере» этого текста «как произведения». Будучи первой и при этом успешной попыткой мышления истины самого Бытия как События, «Материалы по философии» не являются «“произведением” в прежнем стиле». Это не следует понимать как выражение скромности. Хайдеггер не хочет сказать, что по сравнению с великими творениями европейской философии «Материалы по философии» не могут претендовать на то, чтобы быть творением подобно тем великим произведениям прошлого. Мысль здесь движется в совершенно другом направлении. «Материалы по философии» не являются произведением в прежнем стиле, потому что дело их мышления – это уже не сущее в его бытии, а истина самого Бытия. А дело мышления – это как раз то, что предопределяет характер произведения мысли. Если «Материалы по философии» нельзя назвать творением в прежнем стиле, то из этого вовсе не следует, что они вообще не являются творением. Это означает, что они представляют собой творение в совершенно другом стиле. Этот другой стиль Хайдеггер характеризует следующим образом: «Грядущее мышление», т.е. мышление истины Бытия как События, представляет собой «*ход* мыслей», оно обладает сущностным характером хода, ходьбы. В результате хождения мышления становится исхоженной «прежде полностью сокрытая область» истины самого Бытия или, как говорит Хайдеггер, «сутствия Бытия» (Wesung des Seyns). Лишь в этом прохождении прежде сокрытая для метафизического мышления область истины Бытия «высвечивается» и в этом высвечивающем прохождении «достигается в своем наиболее собственном событийном характере». Лишь после того, как мы ознакомимся со структурой События, мы сможем понять, как из событийного характера истины Бытия проистекает своеобразный характер творения, состоящий в том, чтобы быть движением и путем.

Поскольку истина Бытия как Событие не есть что-то такое, что уже имеется, и разве только не распознано нами, постольку она не представляет собой ничего, «о» чем могла бы идти речь и что могло бы «рассматриваться» в прежнем стиле. Поскольку истина Бытия как События обладает иным характером, нежели то, что составляло предмет мышления метафизики, то и отношение этого дела мышления к самому мышлению существенно отличается от такового в философствовании, ориентированном на ведущий вопрос. Пошаговый характер мышления истины Бытия в ее событийности означает, что в каждом из своих шагов мышление «передается в собственность Событию». Другими словами, это мышление получает свое существо от того, что им должно быть осмыслено, от События, поскольку само оно принадлежит Событию обретения собственного.

Из этого следует, что существо бытийно-историчного мышления не может быть определено как рефлексия. «Рефлексия» представляет собой сущностное определение мышления, относящееся к тому существу человека, которое мы называем «разумным живым существом», animal rationale. Там, где сущность человека усматривается в разумном живом существе, в метафизике от Платона до Ницше, там могут спрашивать о бытии только как о бытии сущего, но не об истине самого бытия. Там же, где бытие мыслится в присущей ему истине, существо человека – уже не animal rationale, а вот-бытие (Da-sein). Переход от метафизики в бытийно-историчное мышление истины Бытия как События оказывается вместе с тем переходом от animal rationale к вот-бытию.

Поскольку в мышлении «Материалов по философии» дело идет о мыслящем, а это значит высвечивающем прохождении через прежде сокрытую область истины бытия как События, «сущностный заголовок», указывающий на этот «ход мыслей», гласит «Из События». Этот заголовок не следует понимать в том смысле, что о Событии повествуется как о данном положе-

нии дел[4]. Мышление, которое примеряет на себя «сущностное заглавие» «Из События», осознает себя самого в своем собственном осуществлении как при-своенное Событием. Поскольку мышление присваивается тем, что ему следует осмыслить, оно как мыслящее говорение принадлежит самому Бытию, истине Бытия, Событию обретения собственного. При-своенное Событием мышление принадлежит как мыслящее говорение Бытию и принадлежит «слову Бытия» (gehört “in das Wort ‚des’ Seyns”). Из этого следует, что язык мышления, а это значит, что и язык вообще, не является инструментом, находящимся в распоряжении человека, и что, напротив, существо языка принадлежит существу Бытия.

Но на данный момент мы достигли лишь предварительного, интуитивного понимания того, что в названии лекции означает слово «Событие». Однако название гласит: «Трансцендентность и Событие». Как именно «трансцендентность» относится к «Событию»? Возможно, так, что слово «трансцендентность» характеризует Событие как трансцендентное, как потустороннее? Событие не является ни потусторонним, ни посюсторонним. Это различие может иметь место только внутри События. «Событие» не означает и того, что мы обычно подразумеваем под этим в нашем языке: особое, выдающееся внутривременное происшествие. О том же, что в таком случае в бытийно-историчном мышлении означает «Событие», мы можем узнать лишь тогда, когда мы научимся мыслить истину Бытия. В самом начале мы предварительно зафиксировали: Событие представляет собой отношение истины Бытия к существу человека, понятому не в смысле animal rationale, а в смысле вот-бытия, а также сущностную связь вот-бытия с истиной Бытия. Событие – это единство того отношения и этой связи.

[4] В немецком предлог «von» может использоваться в разных значениях: в функции определенного артикля, указывающего на притяжательный генитив, а также в значениях «о» чем-то и «от», или «из» чего-то. В подзаголовке «Vom Ereignis» задействованы все эти значения.

Однако мы спрашивали, что означает слово «трансцендентность» в названии нашей лекции. Наш ответ поначалу звучит следующим образом: слово «трансцендентность» выполняет здесь функцию основного слова для мыслительного пути, на котором Хайдеггер поставил и разработал вопрос об истине бытия, являющийся более изначальным по отношению к вопросам метафизики. Это тот путь, который он начал прокладывать в 1919 г. в своих ранних фрайбургских лекциях и который в конечном итоге был разработан в его труде, озаглавленном «Бытие и время». В мышлении «Бытия и времени» «трансцендентность» выполняет функцию основного слова для сущностной структуры человека. На пути аналитики существа человека эта структура обнаруживается как вот-бытие и как понимающая бытие экзистенция. Вот-бытие в своем понимающем бытие экзистировании является трансцендирующим. Дабы иметь возможность вообще относиться к сущему, оно нуждается в переступании сущего в направлении истины бытия, поскольку лишь исходя из истины бытия оно может понимать сущее как сущее в его бытии. Таким образом, трансцендентность означает трансцендирование, переступание. А переступание сущего в направлении истины бытия составляет основную черту человека как понимающего бытие вот-бытия. То, в направлении чего вот-бытие всегда уже переступило сущее, истина бытия, представляет собой кругозор или, как говорит Хайдеггер, горизонт. К трансцендированию как сущностной конституции человека в смысле вот-бытия принадлежит горизонт. И наоборот: там, где говорится о горизонте, там имеется и трансцендентность.

В «Бытии и времени» и в разработанной здесь экзистенциально-онтологической аналитике вот-бытия Хайдеггер развертывает вопрос об истине бытия в перспективе трансцендентности и горизонта. Поэтому мы можем говорить о трансцендентально-горизонтной перспективе. Однако из принципиальных соображений трансцендентально-горизонтная перспектива оказалась для спрашивания об истине бытия в ее отношении к су-

ществу человека если и не ложной, то, во всяком случае, недостаточной. В рамках этой трансцендентально-горизонтной перспективы Хайдеггер усмотрел необходимость перевести эту перспективу в другую – в перспективу События. Как мы увидим, речь при этом идет не о смене одной философской точки зрения на другую, а об имманентной трансформации. В этой имманентной трансформации все существенное из первого пути разработки вопроса о бытии сохранятся для второго, так что следует говорить о единстве двух путей разработки. Этот переход от трансцендентально-горизонтного к бытийно-историчному пути разработки, к пути разработки мышления События, на протяжении десятилетий называли «поворотом в мышлении Хайдеггера». Говорили прежде, говорят еще и сегодня о мышлении Хайдеггера до и после поворота. Позже мы разъясним, насколько эта характеристика соотношения обоих способов разработки ошибочна и недопустима.

Пока мы все еще остаемся на стадии предварительного разъяснения темы лекции исходя из ее названия. Название гласит: «Трансцендентность и Событие». Слово «Событие» относится ко второму, бытийно-историчному пути разработки, слово «трансцендентность» – к первому, трансцендентально-горизонтному пути разработки. Темой нашей лекции является мышление События, как оно развертывается, прежде всего, в «Материалах по философии». Поскольку же путь мышления События представляет собой имманентную модификацию первого, трансцендентально-горизонтного пути, мышление События не может быть понято и в истолковании усвоено без надежного знания о том первом, трансцендентально-горизонтном пути. Поэтому название лекции гласит «Трансцендентность и Событие», а не, например, только «Событие» или «Бытийно-историчное мышление». Хайдеггер сам высказывается в подробной вводной части «Материалов», названной им «Предварительный обзор», касательно содержательного соотношения бытийно-историчной и трансцендентально-горизонтной постановки одного и того же вопроса о бытии. Только если мы эти выска-

зывания понимаем удовлетворительным образом, мы получаем правильный отправной пункт для понимания мышления События. Однако мы сможем удовлетворительным образом понять эти высказывания Хайдеггера касательно того, как именно трансцендентально-горизонтный путь оставляется ради пути мышления События, только в том случае, если мы располагаем пониманием того первого пути разработки, пониманием, основывающемся на тексте и сути дела. Поэтому сначала мы представим основные этапы трансцендентально-горизонтного пути вопроса о бытии.

Обращаясь в этой лекции к «Материалам по философии», мы имеем дело со вторым главным трудом Хайдеггера. Его первым основным трудом является опубликованная в апреле 1927 г. работа «Бытие и время», которая одновременно является осн*о*вным трудом Хайдеггера, поскольку – как мы указывали – второй путь разработки вытекает из первого пути «Бытия и времени». «Материалы по философии» мы называем вторым главным трудом, потому что в нем происходит раскрытие решающей перспективы, направляющей мышления Хайдеггера с начала 1930-х гг. вплоть до последних лет жизни. Внешнее тому доказательство – хайдеггеровское высказывание от 1962 г.: «Отношения и взаимосвязи, образующие сущностную структуру События, были разработаны между 1936 и 1938 годами»[5]. Эта датировка имеет в виду «Материалы по философии». В «Материалах по философии» о них самих сказано (с. 59): они являются «первой проработкой сочленения», т.е. строения мышления События. Как первая проработка «Материалы» фиксируют все мыслительные ходы, составляющие в их внутреннем порядке целое мышления События. Все, что сам Хайдеггер публиковал с начала 1930 гг. вплоть до своей смерти, находится в перспективе мышления События, которое свою первую структурную проработку получило в «Материалах».

[5] Heidegger M. Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“ // Zur Sache des Denkens. Tübingen: Max Niemeyer, 4. Auflage, 2000. P. 46.

Согласно одной записи Хайдеггера, план «Материалов» в своих основных чертах был готов к весне 1932 г.[6] Таким образом, начало мышления События не совпадает со временем разработки «Материалов» (1936–1938), но должно быть датировано существенно раньше. Но если «Материалы» занимают столь центральное место в рамках всего пути мышления Хайдеггера, почему же в таком случае он сам их не опубликовал? Почему именно этот большой манускрипт среди многочисленных других неопубликованных манускриптов также остался неопубликованным? И об этом Хайдеггер проинформировал нас в упомянутой записи: поскольку в «Материалах» еще не была достигнута та форма, которую он требует «именно здесь для публикации в качестве “труда”» (там же, с. 427), «Материалы» остались неопубликованными. Их публикация была отложена на отдаленное будущее, когда должен был публиковаться архив. Это произошло в 1989 г., когда по случаю 100-летнего юбилея Хайдеггера «Материалы по философии» вышли в свет в качестве 65-го тома полного собрания его сочинений.

С тех пор широко распространено мнение, согласно которому Хайдеггер не опубликовал «Материалы по философии» потому, что этот манускрипт остался незавершенным. Это мнение о незавершенности «Материалов» основывается на внешнем наблюдении: эта книга кажется собранием афоризмов, формулировка которых отчасти требует доработки. Чтобы подкрепить это мнение, часто ссылаются на тот факт, что разработка «Материалов» совпадает по времени с хайдеггеровскими лекциями о Ницше. Тем самым возникает гипотеза, согласно которой Хайдеггер ориентировался на афористический стиль Ницше. Хайдеггер опровергает это предположение, высказываясь и по поводу этого внешнего производимого «материалами» впечатления, согласно которому их следует понимать как незаконченное собрание афоризмов. В уже не раз упоминавшей-

6 Heidegger M. Ein Rückblick auf den Weg // Besinnung. GA 66 / Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. P. 424.

ся записи 1930-х гг. сказано: в «Материалах по философии» речь идет «не о детальной разработке, поскольку таковая слишком легко суживает подлинный кругозор и теряет из поля зрения основной ход рассуждений» (там же, с. 427). То, что кажется незавершенным и незаконченным, на самом деле было задумано автором именно в таком виде, и притом задумано ради полной разработки «подлинного кругозора» и «основного хода спрашивания», характерного для мышления События.

## II. «Бытие и время» с точки зрения «Материалов по философии»

Во введении к нашей лекции мы говорили: «трансцендентность» в названии лекции указывает на зрительную и дискурсивную перспективу первого пути, «Событие» – на зрительную и дискурсивную перспективу второго пути, на котором Хайдеггер ставил и разрабатывал вопрос о бытии. Систематическим трудом, в котором мы находим разработку первого пути, является основный труд Хайдеггера «Бытие и время», в то время как «Материалы по философии» представляют собой систематический труд, в котором осуществлена первая проработка второго пути. В этом случае может сложиться такое мнение: если Хайдеггер отказался от первого пути и пошел по второму, то, стало быть, первый путь утратил свое значение для второго пути. Так что нам следует обращаться лишь ко второму пути. Первый путь, а вместе с ним разрабатывающий этот путь труд «Бытие и время», имеет лишь историко-философское значение. Это мнение широко распространено в международной рецепции Хайдеггера. Поэтому давайте посмотрим, расценивает ли сам Хайдеггер пройденный в «Бытии и времени» путь так же. Для этого мы обратимся, прежде всего, к тем пассажам, которые находятся во вводной части «Материалов», в «Предварительном обзоре», и в которых он соотносит путь «Бытия и времени» с разработанным в «Материалах» вторым путем вопроса о бытии.

Первое место из «Материалов», бросающее ретроспективный взгляд на «Бытие и время», находится в параграфе 4, озаглавленном «Из События» (с. 10): «Вопрос о “смысле”, т.е. о прояснении в “Бытии и времени”, вопрос об учреждении области наброска, коротко: *истины Бытия* был и остается *моим* вопросом, и притом *единственным*, поскольку он касается *самого единственного*».

Этот пассаж потому имеет столь большое значение, что он показывает нам, что Хайдеггер характеризует свою философскую задачу в «Материалах» посредством той же самой формулировки, которую он избрал в «Бытии и времени» для основного вопроса этого труда. Если мы откроем в «Бытии и времени» первую страницу текста, которая содержит краткое «предисловие», начинающееся с цитаты из диалога Платона «Софист», то мы прочтем, что «вопрос о смысле бытия» должен быть поставлен заново[7]. Таким образом, он дает там вопросу о бытии следующую формулировку: вопрос о смысле бытия. «Смысл» же подразумевает в «Бытии и времени» тот кругозор или горизонт, из которого человек как понимающее бытие вот-бытие понимает бытие сущего. Как мы увидим позже, упомянутое здесь «понимание» из выражения «понимание бытия» подразумевает набрасывание, но набрасывание не в привычном значении планирования, а в онтологическом значении размыкания, раскрытия, открытия. «Смысл бытия» представляет собой «область наброска», т.е. ту горизонтную область, которая «открыта» в раскрывающем набрасывании. В этой открытости или, как говорит Хайдеггер в «Бытии и времени», разомкнутости открыто, разомкнуто бытие. Открытость или разомкнутость для бытия – это та область, в которой имеет место нечто такое, как бытие, где, стало быть, бытие только и может быть обнаружено. Но разомкнутость как открытость бытия вообще, как показывает Хайдеггер в «Бытии и времени», отомкнута временн*ы*м образом. Разомкнутость в себе самой обладает временн*ы*м харак-

[7] Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 15. Auflage, 1979. P. 1.

тером, временн*ы*м, однако, не в смысле нашего привычного понимания времени, согласно которому время представляет собой последовательность «теперь», а временн*ы*м в смысле изначального времени. По отношению к этому времени время как последовательность «теперь» является производным. То, что в виде намека сейчас было сказано, способно послужить первым прояснением названия «Бытие и время». Поскольку разомкнутость как открытость для бытия в себе самой устроена временн*ы*м образом, бытие, открытое во временным образом открытой разомкнутости, обладает временн*ы*м или, как говорит Хайдеггер, темпоральным характером. «Бытие и время» означает, что смысл бытия вообще и разыскивается в качестве изначального времени.

Уже в «Бытии и времени» Хайдеггер называет феномен разомкнутости как собственнейшей открытости для бытия вообще истиной бытия. «Истина» здесь не может означать того, что мы обычно понимаем под этим словом, когда мы говорим об истинном познании, истинном высказывании, истинном суждении. Слово «истина» в выражении «истина бытия» мыслится по образцу греческого слова для обозначения истины: Aletheia, которое означает то же, что и несокрытость, незамкнутость, следовательно, открытость.

После этих разъяснений мы понимаем, что имеет в виду Хайдеггер, когда говорит, что вопрос о «смысле» бытия – это вопрос об «области наброска» бытия или вопрос об «истине бытия». Так сформулированный вопрос, как было сказано, является его вопросом, т.е. теперь: его вопросом как в «Бытии и времени», так и в «Материалах по философии». Важно, что основному вопросу «Материалов» он дает ту формулировку, которую он сначала избрал в «Бытии и времени». Этим дается ясное указание на единство и взаимосвязь двух трудов.

В параграфе 34 «Материалов», озаглавленном «Событие и вопрос о бытии», о понятии «время» из названия «Бытие и время» сказано: «”время” в “Бытии и времени” – это отзвук того, что, будучи истиной сутствия Бытия (Wesung des Seyns), совершается в единственно-

сти обретения собственного (Er-eignung)» (с. 74). «Время» в «Бытии и времени» подразумевает изначальное время как темпорально-экстатичное устройство разомкнутости или истины бытия. О рассматриваемом таким образом времени сказано, что оно отзвук, т.е. в нем отзывается то, что в «Материалах» должно мыслиться как «истина сутствия Бытия (...) в единственности обретения собственного». Другими словами, темпоральное устройство истины бытия представляет собой прообраз того, что на втором пути вопроса о бытии обнаруживает себя как истина Бытия в смысле События. Тем самым мы упомянули второе место в тексте, указывающее на то, что путь «Материалов» нельзя пройти, не пройдя путь «Бытия и времени».

Мы уже слышали, что время, в которое «Материалы» были написаны, понимает себя как «эпоха перехода из метафизики в бытийно-историчное мышление (с. 3). Однако «Бытие и время» само еще не принадлежит бытийно-историчному мышлению, потому что в этом труде вопрос о бытии разрабатывается в трансцендентально-горизонтной перспективе. Означает ли это, что «Бытие и время» само еще принадлежит метафизике, метафизической версии вопроса о бытии, следовательно, к ведущему вопросу и, стало быть, все еще не к основному вопросу, отличающемуся от метафизического ведущего вопроса? Ответ на этот важный вопрос мы получаем также в параграфе 34. Первый пассаж (с. 73) гласит: «Все, что поначалу и по необходимости мыслилось лишь в *переходе* от развернутого ведущего вопроса к основному вопросу о Бытии и выспрашивалось как путь к его истине (развертывание вот-бытия), все это никогда не сможет быть переведено в беспочвенную пустошь прежней “онтологии” и “учения о категориях”». Ответ здесь состоит в следующем: и путь «Бытия и времени» – это уже путь перехода от метафизики и ее ведущего вопроса о сущем как таковом к основному вопросу об истине бытия. «Развертывание вот-бытия» в обоих опубликованных в «Бытии и времени» разделах экзистенциально-онтологической аналитики вот-бытия рассматрива-

ется здесь как путь к истине бытия. Таким образом, аналитика вот-бытия служит в качестве пути, который должен ввести в истину как разомкнутость бытия. Трансцендентально-горизонтный путь вопроса о бытии в «Бытии и времени» тем самым уже не принадлежит метафизике и ее ведущему вопросу, хотя трансцендентально-горизонтный путь в «Бытии и времени» пока и не бытийно-историчный путь.

Именно в этом смысле во втором фрагменте из параграфа 34 (с. 76) говорится, что посредством развертывающего преодоления постановки ведущего вопроса и ответов на него создается *переход*, который подготавливает другое начало и вообще делает его ощутимым и зримым. Этой подготовке перехода служит «Бытие и время», т.е. оно уже, по сути, находится в осн*о*вном вопросе, не разворачивая его из себя и с начала. И здесь вновь речь идет о ведущем вопросе, об осн*о*вном вопросе и о переходе. Здесь мы впервые сталкиваемся с упоминанием «другого начала». К «другому началу» принадлежит «первое начало». «Первое начало» – это первое начало мышления бытия сущего, которое начинается с греческим мышлением и история которого совпадает с историей метафизики от Платона до Ницше. История «первого начала» как история метафизики представляет собой историю ведущего вопроса.

«Другое» начало является «другим» или «вторым» по отношению к «первому». Другое начало обусловлено спрашиванием осн*о*вного вопроса, в котором в отличие от ведущего вопроса спрашивается не только о сущем как сущем, но об истине бытия. При переходе от ведущего вопроса к осн*о*вному вопросу «другое начало» впервые становится «ощутимым» и «зримым», т.е. «подготавливается». Но о «Бытии и времени» сказано, что оно служит «приготовлению перехода». «Бытие и время» само делает другое начало мышления впервые «ощутимым» и «зримым» и тем самым само принадлежит переходу. «Бытие и время» само уже находится в области осн*о*вного вопроса, поскольку в отличие от ведущего вопроса оно спрашивает уже не о сущем в его бытии, а об истине как разомкнутости бытия.

Именно об этом говорится в параграфе 117, озаглавленном «Прыжок», который уже не относится к вводной части («Предварительный обзор»): «“Фундаментально-онтологическое” осмысление (закладывание основы онто*логии* как ее преодоление) является переходом из конца первого начала к другому началу. Однако вместе с тем этот переход представляет собой разбег для прыжка, посредством которого начало и к тому же другое [...] только и может начаться» (с. 228 сл.). Речь здесь идет о «фундаментально-онтологическом» осмыслении. «Фундаментальная онтология» в «Бытии и времени» – это введенное Хайдеггером обозначение для развертывания основного и фундаментального вопроса о смысле бытия вообще. «Фундаментально-онтологическая» постановка основного вопроса осуществляется в перспективе трансцендентности и горизонта, так что в будущем мы можем использовать эти обозначения синонимично: фундаментально-онтологически – это то же самое, что и трансцендентально-горизонтно. Ясно сказано, что «фундаментально-онтологическое» осмысление, следовательно, фундаментальная онтология «Бытия и времени» представляет собой «переход» «от конца первого начала к другому началу». Под «концом» первого начала Хайдеггер подразумевает в первую очередь последнее метафизическое заложение основ, осуществленное в философии Ницше.

Однако и внутри «перехода» существует различие. Фундаментальная онтология «Бытия и времени» как «переход» представляет собой «разбег» для «прыжка», однако само «Бытие и время» этого «прыжка» не совершает. Но как «разбег» «Бытие и время» делает «прыжок» возможным. «Прыжок», однако, осуществляется на втором пути разработки вопроса о бытии: в том разделе «Материалов», который озаглавлен «Прыжок». Кто здесь осуществляет прыжок? Бытийно-историчное мышление. Однако речь здесь идет не о «скачке мысли». Как сказано в параграфе 115 в начале раздела, бытийно-историчное мышление прыгает в «принадлежность к бытию в его полном сутствии как Событии» (с. 227). «Бытие и время» – это лишь разбег для прыж-

ка, потому что в отличие от «Материалов» оно пока не мыслит истину бытия в ее характере События. Но, трактуя истину бытия трансцендентально-горизонтно, «Бытие и время» подготавливает прыжок в событийный характер истины бытия.

То же самое мы читаем в параграфе 119, озаглавленном «Подготовка прыжка спрашиванием основного вопроса» (с. 232): «“Бытие и время” – это *переход* к прыжку (постановка основного вопроса). Поэтому, пока эту попытку объясняют себе как “экзистенциальную философию”, все остается непонятым» (с. 234).

И на с. 257 сказано, что «наскок (Ansprung) на второе начало» должен был осуществиться «как *Бытие и время*». «Наскок» – это еще не сам «прыжок», но разбег для прыжка, который, будучи подготовкой этого прыжка, принадлежит прыжку: как на-скок. Слово «наскок» (An-sprung) следует здесь понимать как составное образование: из на-бега (An-lauf) и скачка (Sprung), т.е. на-скок.

Аналогичное высказывание мы находим на с. 243: «Поэтому “Бытие и время” – это не “идеал” и не “программа”, но подготавливающееся начало сутствия самого Бытия». «Начало сутствия самого Бытия» – это и есть Событие. Поскольку в «Бытии и времени» истина бытия развертывается трансцендентально-горизонтно и пока не в своем характере, соответственно, не в присущем ей характере События, «Бытие и время» подготавливает начало сутствия Бытия как События.

Как уже говорилось, путь, на котором в «Бытии и времени» разрабатывается основной вопрос о смысле бытия вообще, – это путь развертывания вот-бытия, т.е. на языке «Бытия и времени»: экзистенциально-онтологическая аналитика вот-бытия. До сих пор мы постоянно подчеркивали, что путь «Бытия и времени» – это трансцендентально-горизонтный путь, а теперь мы говорим, что путь «Бытия и времени» – это путь аналитики вот-бытия. Складывается впечатление, что мы имеем здесь дело с одним и тем же, так что в итоге напрашивается следующий вывод: если Хайдеггер на втором пути разработки вопроса о бытии в «Ма-

териалах» оставляет трансцендентально-горизонтный путь ради бытийно-историчного пути, то тем самым он оставляет и путь аналитики вот-бытия. Стало быть, – делаются дальнейшие выводы – многие из отдельных экзистенциально-онтологических анализов, составляющих целое аналитики вот-бытия, теряют свое значение для мышления События. Поэтому многие ощущают себя вправе сделать вывод, согласно которому обращение к мышлению События и в конечном итоге к поздней философии Хайдеггера, в которой мышление События получает дальнейшее развитие, возможно и при полном игнорировании пути и аналитики «Бытия и времени». Международная рецепция поздних работ Хайдеггера, за редкими исключениями, обусловлена только что упомянутыми выводами. Это и составляет причину того, почему эта рецепция оказывается столь неполной.

Однако, прежде чем мы продолжим эту критику, давайте посмотрим, что сам Хайдеггер говорит в «Материалах по философии» об экзистенциально-онтологических анализах «Бытия и времени». В параграфе 175 из раздела «Основывание» (Die Gründung) сказано: «Первое указание на вот-бытие как основывание истины Бытия осуществлено (“Бытие и время”) в прохождение через вопрос о человеке, поскольку этот последний понимается как набрасыватель бытия и тем самым изымается из любой антропологии». Здесь аналитика вот-бытия из «Бытия и времени», насколько она представляет собой первое указание на основывание истины Бытия, очевидно, не отбрасывается как устаревшая, а как раз-таки сохраняется. Однако то, что означает характеристика аналитики вот-бытия как первого указания на вот-бытие в его функции основывания истины Бытия, мы понимаем лишь в результате продумывания основных шагов систематического наброска «Бытия и времени».

Сначала мы обратимся к фрагменту из параграфа 176, имеющего характерный заголовок: «Вот-бытие. Разъяснение слова». Этот параграф начинается так: «В значении, которое “Бытие и время” впервые и сущ-

ностно вводит, это слово не перевести, т.е. оно противится точкам зрения прежних способов мысли и речи западноевропейской истории: вот-бытие» (с. 300). Из этой цитаты мы узнаем, что в «Бытии и времени» слово вот-бытие вводится впервые и сущностно. «Сущностно» означает: не только в рамках «Бытия и времени», но и «сущностно» для бытийно-историчного пути «Материалов». Но нам следует спросить: каким образом в «Бытии и времени» значение слова «вот-бытие» вводится «сущностно»? Очевидно, не вследствие того, что слово вводится исключительно посредством характеристики своего нового значения. Напротив, значение слова «вот-бытие», которое «Бытие и время» впервые и сущностно вводит, обретается лишь на длинном пути экзистенциально-онтологической аналитики вот-бытия. Лишь вследствие этого аналитического пути слово «вот-бытие» обретает свое полное значение, остающееся сущностным для мышления События. Однако слово «вот-бытие» сохраняет свое значение также лишь вследствие того, что это значение не отделяется от тех анализов, в которых это значение было впервые получено.

Из этого вытекает важное для нас указание: не отделять мышление События от аналитики вот-бытия, а, напротив, излагать мышление События при сохранении отчетливой связи с аналитикой вот-бытия.

Но разве мы не говорили, что Хайдеггер в «Бытии и времени» для разработки вопроса о бытии прошел трансцендентально-горизонтный путь, от которого он как такового отказался в мышлении События? Разве он не отказался в таком случае и от аналитики вот-бытия, обратившись к бытийно-историчному мышлению? Этот вывод был бы верен в том случае, если бы аналитика вот-бытия была идентична трансцендентально-горизонтному пути. Как раз это и не имеет места. Мы должны будем научиться различать между экзистенциально-онтологическим анализом и его важным прозрением в сущностное устройство вот-бытия, с одной стороны, и тем, как трансцендентность и горизонт образуют направляющую перспективу для ана-

литики вот-бытия. Только если бы экзистенциально-онтологический анализ был неотделим от структуры трансцендентально-горизонтного, вместе с отказом от трансцендентально-горизонтной перспективы был бы упразднен и экзистенциально-онтологический анализ вот-бытия. Таким образом, нам предстоит научиться отделять сам анализ вот-бытия от трансцендентально-горизонтной перспективы таким образом, чтобы этот анализ отныне пребывал в трансформированной перспективе мышления События.

Полное подтверждение только что сказанному мы находим в начале параграфа 198 (с. 321): «Вот-бытие никогда не сможет быть обнаружено и описано подобно чему-то наличному. Его можно обрести лишь герменевтически, т.е. согласно "Бытию и времени" – в брошенном наброске». Невозможно переоценить значение и информативность скупого указания Хайдеггера: вот-бытие можно обрести только «герменевтически». Здесь Хайдеггер бросает взгляд назад на экзистенциально-онтологическую аналитику вот-бытия в «Бытии и времени». Потому что там он характеризует аналитику вот-бытия как герменевтику вот-бытия. В методическом отношении аналитика является «феноменологией». В формальном отношении феноменология означает для Хайдеггера: то, что себя показывает, так как оно себя из себя самого показывает, из него самого позволяет видеть. Если это формальное понятие феноменологии расформализируется ввиду тематического предмета по имени «вот-бытие», тогда методический смысл феноменологии оказывается герменевтикой в значении «истолкования». Но «истолкования» какого рода? Что значит здесь «истолкование»? Видимо, только то, что мы обычно понимаем под «истолкованием». Однако это ошибка. Прежде всего, нам следует спросить, какова структура «истолкования». Мы склонны ответить: если речь идет о научном и тем более философском истолковании, тогда оно будет обладать мыслительной структурой рефлексии: следовательно, рефлектирующее истолкование. Но в приведенной цитате речь идет не о рефлексии, а о «брошенном набро-

ске». Этим указывается на то, что существо истолкования в рамках самого истолкования вот-бытия определяется из того, что истолковывается. «Брошенный набросок» в аналитике вот-бытия составляет фундаментальную сущностную структуру вот-бытия. Это значит: вот-бытие не только донаучно и дофилософски имеет место способом «брошенного наброска», но и философское вот-бытие как философствующее мыслит в соответствии со своей сущностной структурой, следовательно, способом брошенного наброска. Таким образом, истолкование, герменевтика вот-бытия действует способом истолковывающего брошенного наброска. Герменевтика вот-бытия исполняется как герменевтический набросок.

Как сказано в «Материалах», вот-бытие может быть «обретено только герменевтически». Этот важный намек дает нам указание придерживаться при введении в мышление События герменевтики вот-бытия из «Бытия и времени». Если мы не следуем этому указанию, тогда мы понимаем мышление События и позднюю философию Хайдеггера слишком упрощенно, тогда мы лишаем бытийно-историчное мышление сущностного измерения.

Различные пассажи, которые мы выбрали из «Материалов» и объединили, должны показать нам, что без соответствующей подготовки мы не сможем впрыгнуть в мышление События. Потому что различные места в тексте показали нам, как сам Хайдеггер при первой проработке структуры мышления События придерживается «Бытия и времени». Во-первых, мы видели, сколь необходима герменевтика вот-бытия из аналитики вот-бытия для бытийно-историчного мышления. Во-вторых, мы уяснили, что мы должны овладеть и трансцендентально-горизонтной или фундаментально-онтологической перспективой, дабы суметь понять, как вследствие имманентной трансформации этой перспективы возникает бытийно-историчная или событийная перспектива, сохраняющая герменевтически обретенное вот-бытие.

*Перевод с немецкого И. Инишева*

# Логика мышления

Джон Саллис

Логика изначально понимается как логика мышления. Уже в греческой мысли логика наделяется задачей определения, формулирования и формализирования законов мышления. Таким образом, логика должна исследовать способы, посредством которых формируются концепты, суждения или высказывания, и доказательства в виде силлогизмов. Что отличает логику от других когнитивных дисциплин, от иных типов ἐπιστήμη или науки, так это то, что логика рассматривает эти различные конструкции только относительно их форм, т.е. без принятия во внимание их содержания. Таким образом, построен ли силлогизм верно, т.е. так, чтобы вывод следовал из предпосылок, зависит лишь от формы входящих в него высказываний и от формальных связей между ними; обоснованность рассуждения не имеет ничего общего с содержанием высказываний, с тем, о чем они сообщают. Вследствие такого игнорирования содержания, или абстрагирования от него, формализация внутренне присуща уже самой идее логики. В этой связи современная математизация логики представляет просто реализацию той тенденции, что была действенной с самого начала.

Это классическое понятие логики было в сжатом виде представлено Хайдеггером в его лекционном курсе 1934 г., посвященном логике. Здесь он определяет логику как «науку о базовых структурах мышления» и, более точно, как «науку о базовых формальных структурах и правилах мышления»[1]. Но эти определения, данные в начале лекционного курса 1934 г., сформулированы не для подтверждения, но, скорее, для под-

[1] «...die Wissenschaft von den Grundgebilden des Denkens» (Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Vol. 38 // Gesamtausgabe [Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1998], 5. «die Wissenschaft von den formalen Grundgebilden und Regeln des Denkens» (GA 38: 11).

готовки к *Erschütterung*[2] логики (как называет это Хайдеггер), имеющему самые суровые последствия для этой дисциплины. Подобное *Erschütterung* является одним из нескольких жестов, которые в их совокупности можно назвать деконструкцией логики.

В данной лекции меня интересует, в первую очередь, точное определение того, что поставлено на карту в этой деконструкции логики, т.е. что ее подстрекает, как она происходит и что остаётся для рассмотрения после нее. Это движение идет вразрез с тем привычным рассмотрением логики, которое присуще феноменологии с самого ее начала. Уже в «Логических исследованиях» Гуссерль пытается самым решительным образом укрепить и обосновать логику. От этого рискованного предприятия Гуссерль никогда не отказывался, и, в частности, оно было значительно обновлено в «Формальной и трансцендентальной логике». Именно это дерзание было поддержано и продолжено Хайдеггером в его ранних произведениях и лекционных курсах – сначала в исходной гуссерлианской форме, впоследствии же в более независимой манере, которая со временем перешла в деконструктивистскую.

## (1)

Логика – наука о формальных структурах, правилах или законах мышления. В таком понятии есть некая базовая двусмысленность. Эта двусмысленность с легкостью приводит к недоразумению. В силу этого недоразумения в современной мысли рождается определенная тенденция, ставящая под угрозу сам статус логики как чистой науки. Именно в оппозиции к этой тенденции Гуссерль и предпринял попытку восстановить изначальный смысл логики.

Двусмысленность коренится в понятии законов или правил мышления; ведь на них можно смотреть как на законы, посредством которых мышление осуществляется, или же как законы, по которым оно должно осуществляться. Они могут быть поняты либо как зако-

[2] Нем.: сотрясение, потрясение. – *Прим. ред.*

ны, которые управляют текущими процессами мышления (подобно тому, как естественные законы управляют физическими процессами), либо же как законы, которые действуют как нормы, законы, которые предписывают направление, которым мышление должно следовать, чтобы формально находиться в согласии со своим объектом и, таким образом, быть истинным или ложным.

В современной мысли проявляется тенденция подчеркивать первую из этих альтернатив. Усиленная эмпиризмом, подобная тенденция ведет к пониманию законов мышления как законов, непосредственно управляющих человеческой психикой (psyche). К примеру, Джон Стюарт Милль полагает, что закон исключенного третьего основан преимущественно на том факте, что уверенность в чем-либо и отсутствие такой (belief and disbelief) являются двумя ментальными состояниями, которые исключают друг друга. Таким образом, он рассматривает этот закон как результат самонаблюдения, посредством которого обнаруживается, что мы не можем одновременно верить во что-то и не верить в это; это самонаблюдение, следуя Миллю, усилено нашим внешним наблюдением – когда определенное явление наличествует, его противоположность всегда отсутствует, подобно свету и тьме, звуку и тишине, равенству и неравенству. Закон исключенного третьего рассматривается им, таким образом, как обобщение всех этих фактов. Говоря в целом, он рассматривает все логические законы как простые обобщения, базирующиеся на фактическом опыте, как общие выражения актуальных процессов, протекающих в человеческой психике. Таким образом, логику необходимо обосновывать с помощью научного исследования человеческой психики, т.е. с помощью психологии. Такое препоручение логики психологии и есть то, что называется психологизмом.

Гуссерлевские «Логические исследования» начинаются с мощной атаки на подобный психологизм. В своих «Пролегоменах к чистой логике» Гуссерль самым бескомпромиссным образом обнажает допущения

и последствия психологистической концепции логики. Суть гуссерлевской критики заключается в том обвинении, что психологизм является скептическим релятивизмом. То есть принятие того, что законы логики основаны *на* – следовательно, релятивны по отношению к – человеческой психике, означает, что эта теория подрывает условия для самой возможности теории, а следовательно, подрывает саму себя. Позвольте мне упомянуть детальнее всего лишь одно из многочисленных направлений, в которых Гуссерль разворачивает эту критику. Поскольку психологизм релятивирует законы логики по отношению к человеческой психике, эти законы, будучи истинными для человеческого вида, могут быть ложными для членов других видов. И, далее, само понятие истины подразумевает, что одно и то же содержание не может быть одновременно истинным и ложным. Как заявляет Гуссерль: «Истина для того или иного вида, к примеру для человеческого вида, является... абсурдной формой высказывания». Он продолжает: «То, что истинно, истинно абсолютно само по себе: истина одна и та же, воспринимают ли ее, судят ли о ней люди или не-люди – ангелы или боги»[3]. Здесь, как и во всей критике, которую Гуссерль направляет в сторону психологизма, важным является различие между идеальными законами логики и реальными законами эмпирических наук вроде психологии. Решающим здесь является прозрение, что законы логики занимаются не действительными психическими процессами, но, скорее, идеальными объектами мышления или идеальными связями, присущими этим объектам. К примеру, закон исключенного третьего не имеет никакого отношения к нашей неспособности мыслить противоречащие друг другу свойства; многие заявили бы, что мы можем, на самом деле, мыслить та-

[3] «Wahrheit für die oder jene Spezies, z.B. für die menschliche, das ist . . . eine widersinnige Rede». «Was wahr ist, ist absolut, ist an sich wahr; die Wahrheit ist identisch Eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter urteilend erfassen» (Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, 5th ed. [Tübingen: Max Niemeyer, 1968]. Vol. 1. 36. P. 117).

кие противоречия. Что закон вычеркивает, так это объективную возможность противоречий; что он принципиально – т.е. идеально – исключает, так это возможность объективного содержания, в котором совмещаются противоречащие друг другу свойства.

Гуссерль говорит, что окончательное разрешение противоречия, касающегося психологизма, «зависит от правильного очерчивания важнейшего фундаментального эпистемологического отличия, а именно: отличия реального от идеального»[4]. Таким образом, идеальные законы логики обладают абсолютной точностью в отличие от расплывчатых обобщений опыта, которые эмпирическая психология наделяет статусом законов. Идеальные законы логики обладают априорной значимостью в отличие от эмпирических законов, достижимых лишь посредством индукции и являющихся, таким образом, лишь предположениями.

Именно против таких воззрений Гуссерль в конце «Пролегомен» обрисовывает идею чистой логики – логики, в которой будет защищена идеальность ее содержания. Такая чистая логика осталась бы логикой мышления, но на этот раз в виде такой логики, которая формулировала бы законы, управляющие идеальными связями, свойственными объекту мысли. В силу формального и идеального характера собственных законов чистая логика отобразила бы условия возможности теории в общем; верно понятая, логика стала бы теорией теории как таковой, наукой науки.

Вместе с тем гуссерлевское опровержение психологизма является лишь пролегоменами к чистой логике. Это не более чем подготовка к радикальному восстановлению и обоснованию логики, что и является целью Гуссерля в «Логических исследованиях». Несмотря на решительный отказ Гуссерля от обоснования логики с помощью эмпирической психологии, такая ата-

[4] «Endlich und schließlich hängt die letzte Klärung auch in diesem Streite zunächst [Zitat fängt hier an] von der richtigen Erkenntnis des fundamentalsten erkenntnistheoretischen Unterschiedes, nämlich dem zwischen Realem und Idealem ab...» (ibid., 51, p. 188).

ка на психологизм еще не означает, что Гуссерль ищет чисто объективистское обоснование логики. Это он отмечал еще в «Пролегоменах»: «В споре между психологистским или объективистским обоснованием логики я, таким образом, занимаю промежуточную позицию»[5]. Даже в «Предисловии к первому изданию» Гуссерль отмечает, что он все более и более приближался к критическим размышлениям «о связи между субъективностью знания и объективностью познанного содержания»[6].

Таким образом, после того как критика психологизма показала, что законы логики должны характеризоваться идеальной объективностью, Гуссерль уже в начале «Логических исследований» предлагает обратиться к субъективным источникам этих идеальных объективных законов. Это обращение к источникам, из которых проистекают законы логики, является задачей, поставленной перед феноменологией, по меньшей мере ее первостепенной задачей: «Феноменология выявляет “источники”, из которых “проистекают” базовые концепты и идеальные законы чистой логики и с которыми они (эти концепты и законы. – *В.Н.*) должны быть сопоставлены для обретения ясности и отчетливости, необходимых... чистой логике»[7]. Несмотря на последующий пересмотр термина, Гуссерль первоначально – в первом издании «Логических исследований» – характеризует феноменологию как «описатель-

5 «In dem Streit um psychologische oder objektive Begründung der Logik nehme ich also eine Mittelstellung ein» (ibid., 43, p. 164).

6 «so sah ich mich in immer steigendem Masse zu allgemeinen kritischen Reflexionen über das Wesen der Logik und zumal [Zitat fängt hier an] über das Verhältnis zwischen der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität des Erkenntnis Inhaltes gedrängt» (ibid., vii).

7 «[Andererseits] erschließt die Phänomenologie die Quellen, aus denen die Grundbegriffe und die idealen Gesetze der reinen Logik entspringen, und bis zu welchen sie wieder zurückverfolgt werden müssen, um ihnen die für ein erkenntniskritisches Verständnis der reinen Logik erforderliche Klarheit und Deutlichkeit zu verschaffen» (ibid., vol. II/1, p. 3).

ную психологию» и пытается отличить эту дисциплину от эмпирической психологии, выстраивая ее как подготовительную для психологии в собственном смысле. В «Логических исследованиях», а именно в самом ходе осуществления анализа, Гуссерль впервые вводит различие, посредством которого будет защищена чистота феноменологии. Это различие между феноменологией и психологией – проблема, к которой Гуссерль не переставал возвращаться, – необходимо, без сомнения, дабы показать суть и значимость феноменологического поворота. Только так можно обосновать, что поворот к субъективным источникам логических законов идет рука об руку с отрицанием психологизма и не является обращением – как обвиняли Гуссерля его первые критики – к той самой позиции, что была опровергнута в «Пролегоменах».

«Формальная и трансцендентальная логика» выполняет большую разъясняющую работу. Она выходит в свет почти три десятилетия спустя после «Логических исследований», однако Гуссерль, учитывая все приведенные в ней разъяснения, и в более поздней работе поддерживает тот проект, который впервые был заявлен в «Пролегоменах к чистой логике»[8]. Но «Формальная и трансцендентальная логика» развивает к тому же этот проект далее – главным образом посредством перенесения проблемы философской логики в развивающийся контекст трансцендентальной феноменологии. В рамках данного контекста эта более поздняя работа обретает методологические средства для досконального объяснения того, что же именно предполагает поворот от логических идеальностей назад к их субъективным источникам.

Указанный контекст в своих общих чертах предвосхищает также гуссерлевскую обеспокоенность кризисом наук. Гуссерль видит, как науки, приобретая независимость, все более склоняются к отрицанию идеала принципиальной научной самоответственности и к

[8] См.: Husserl E. Formale und Transzendentale Logik, vol. 17 // Husserliana / ed. Paul Janssen (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 109. Эта работа впервые увидела свет в 1929 г.

тому, чтобы превратиться в только лишь теоретические техники. Ввиду этой «трагедии научной культуры», как он это называет[9], логика потеряла свое историческое призвание; вместо того чтобы предложить теорию науки, логика сама стала особой наукой. То, что первоначально было «авангардом метода»[10], застряло далеко позади и в последнее время полностью утратило свои собственные смысл и задачу.

Очерченный таким образом контекст приобретает все более императивный характер. Ведь то, что лежит в основании неудачи логики сегодня, – это принципиальный изъян, присущий ей на протяжении всей ее истории. Изъян этот заключается в неспособности логики осуществить надлежащую ей задачу *с должным вниманием к субъективному*, т.е. с должным вниманием к мышлению. Ее изъян заключается в ее неспособности стать, в радикальном смысле, логикой мышления. Соотнести, в этом радикальном смысле, логику с мышлением и субъективностью, согласно Гуссерлю, можно лишь в контексте трансцендентальной феноменологии. Только в этом контексте может быть четко представлена внутренность (*Innerlichkeit*), из которой производятся познание и теория. Так, Гуссерль заявляет: «Только трансцендентальная логика может быть предельной теорией науки»[11].

*Формальная и трансцендентальная логика* прочерчивает путь от простой формальной логики к трансцендентальной логике. И далее, в заключении этой работы, Гуссерль настаивает, что трансцендентальная логика «не вторая логика, но только лишь радикальная и точная логика, образованная посредством феноменологического метода»[12]. Гуссерль допускает даже, что то, что он подразумевает под трансцендентальной ло-

9 «Tragik der modernen wissenschaftlichen Kultur» (ibid., 7).

10 «Fackelträgerin der Methode» (ibid., 6).

11 «nur eine transzendentale Logik kann eine letzte Wissenschaftslehre... sein» (ibid., 20).

12 «die nicht eine zweite Logik, sondern nur die in phänomenologischer Methode erwachsende radikale und konkrete Logik selbst ist» (ibid., 296).

гикой, – это просто традиционная, ограниченная логика. Получается, тем самым, что трансцендентальная логика не меняет в сколь-либо значительно степени содержание традиционной логики, по крайней мере не идет дальше положений, предложенных Гуссерлем в процессе работы над формальной логикой. Трансцендентальная логика – это просто формальная логика, которая была эксплицитно сопряжена, тематически связана с ее трансцендентальным истоком. Трансцендентальная логика – это просто формальная логика, которая была радикализирована трансцендентальным обоснованием.

Тем самым в «Формальной и трансцендентальной логике» Гуссерль постоянно подчеркивает двойственную направленность, которая теперь требуется от логики. Ссылаясь на необходимую для логики реформу, он заявляет, что логика должна преодолеть собственную феноменологическую naiveté. Для этого необходимо не блуждание логики в собственных идеальностях, но обращение вспять от идеальных образований к сознанию, которое их конституирует[13]. Требуется логика, которая следует по двум противоположным направлениям, поворачиваясь, с одной стороны, назад к продуцирующим действиям и габитуальностям, которые, с другой стороны, конституируют продукты, идеальные образования, впоследствии укрепляющиеся в своей идеальной объективности. Гуссерль полагает, что именно эта двусторонность – точнее, сложность, которую она собой представляет, – объясняет тот факт, что логика, спустя тысячелетие, не вступила еще на путь по-настоящему рационального развития[14]. Трудность, объясняет он, заключается, в первую очередь, в том факте, что идеальные образования – к примеру, суждения – не являются некоторыми наличными данно-

[13] Гуссерль говорит касательно логики следующее: «Vielmehr in beständig zweiseitiger (sich dabei wechselweise bestimmender) Forschung muss sie systematisch von den idealen Gebilden auf das sie phänomenologisch konstituierende Bewusstsein zurückgehen» (ibid., 270).

[14] Ibid. 38f.

стями наподобие внешних вещей, но возникают из нашей мыслительной активности; но когда они уже сгенерированы, они укрепляются и, таким образом, словно неприметно перемещаются между субъективностью и объективностью[15]. Традиционно их чаще соотносят или с одной, или с другой стороной, в то время как действительно необходимым является исследование, – осуществляемое трансцендентальным методом, – которое продвигается в обоих направлениях.

Необходимо двойное движение, что-то вроде колебания, между структурами формальной логики и обращением к субъективности, введенным в игру трансцендентальной логикой. С одной стороны, логика занимается устойчивыми образованиями, которые были конституированы; но, далее, опускаясь к лежащей в основании конститутивной активности, пробуждая ее посредством тематизирующей рефлексии, логика может обезопасить идентичность идеальных формаций против сдвигов и маскировок, ведущих к двусмысленностям в значении (meaning) и в языке[16]. Таким образом, движение от формальной к трансцендентальной логике возвращается к формальной логике, дабы придать ей точность и строгость, на которые она иначе не была бы способна.

## (2)

Хайдеггер открыто признает достижения Гуссерля в формальной логике. И действительно, ранние публикации самого Хайдеггера разворачиваются в контексте, проистекающем из «Логических исследований» Гуссерля. И обзор Хайдеггером новейших логических исследований «Neuere Forschungen über Logik» (1912), и его диссертация «Die Lehre vom Urteil im Psychologismus»[17] (1913) указывают на важнейшее значение работы Гуссерля и сами продвигаются в горизонте, открытом данной работой. Более чем десятилетие спустя, создавая

15 Husserl E. Formale... 85f.
16 Ibid. 184f.
17 «Учение о суждении в психологизме». – *Прим. ред.*

«Бытие и время», он все так же выделяет «Логические исследования» Гуссерля как единственный текст, в котором еще можно обнаружить живое вопрошание о логике[18]. И даже значительно позже, в ретроспективном эссе 1960 г. «Мой путь в феноменологию», Хайдеггер подчеркивает то значение, которое имели «Логические исследования» в развитии его мысли, и вспоминает, что даже после того, как работы Гуссерля приняли некое новое направление, он сам остался «захваченным неизбывным очарованием “Логических исследований”»[19].

Неудивительно поэтому, что Хайдеггер обращается к вопросам логики в многочисленных текстах и в различных отношениях. Во многих текстах, где логика не является эксплицитной темой, можно легко различить вопросы, лежащие на поверхности текста, и темы, соотнесенные с хайдеггеровскими логическими исследованиями и даже с его перениманием рассуждений «Логических исследований». Что более всего поражает в этой связи, так это тот факт, что между 1925 и 1938 гг. Хайдеггер представил четыре лекционных курса, посвященных – каждый по-своему – логике; в каждом случае эта тема была обозначена появлением слова *логика* в названии курса. Учитывая, что эти курсы охватывают важнейший период, начиная с того времени, когда Хайдеггер писал опубликованную часть «Бытия и времени», и до того года, когда им были закончены «Материалы по философии»[20], вполне ожидаемо, что они разворачиваются в весьма различных направлениях. Действительно, достаточно даже беглого взгляда для того, чтобы понять – в этой серии есть не только эволюция, но и разрывы, скачки, в которых сам смысл философской логики претерпевает глубокое изменение.

[18] См.: Heidegger. Logik: Die Frage nach der Wahrheit. Vol.21 // Gesamtausgabe (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976), 24. Этот лекционный курс был прочитан в зимнем семестре 1925–1926 гг.

[19] Heidegger. Mein Weg in die Phänomenologie // Zur Sache des Denkens. Vol. 14. Gesamtausgabe (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2007), 97.

[20] Имеется в виду работа «Beiträge zur Philosophie» – *Прим. ред.*

Первый из этих курсов называется *Logik* и имеет, вдобавок, подзаголовок *Die Frage nach der Wahrheit*[21]; Хайдеггер представил его в зимнем семестре 1925–1926 гг., за год до публикации «Бытия и времени». Ведущая тема первой части курса – критика психологизма Гуссерлем. Хайдеггер приводит краткое изложение этой критики и выявляет определенные исторические связи (к примеру, с Лотце) и определенные следствия. Хотя большая часть хайдеггеровских рассуждений воспроизводит гуссерлевскую критику и усиливает ее, есть два момента, которые позволяют различить и начало определенного расхождения.

Первый момент касается оценки традиционной логики. В отличие от Гуссерля, который даже в более радикальном контексте «Формальной и трансцендентальной логики» по большому счету сохраняет содержание традиционной логики, у Хайдеггера нет ничего, кроме пренебрежения к школьной логике, являющейся современной наследницей традиционной логики. Эта логика, говорит он, не что иное, как вопрос комфорта (*Bequemlichkeit*) для ленивых наставников. Это просто иллюзорное построение (*Scheingebilde*), утратившее всякую связь с философией и вопрошанием. Это просто хранилище наработанных высказываний, формул, правил и определений. Согласно Хайдеггеру, подобная логика возникает на той стадии, когда философия уже потеряла свой продуктивный характер; эта логика являет вырванные с корнем, закостенелые останки первоначального философского вопрошания, которое было живо у Платона и Аристотеля[22]. Историческая отсылка делает понятным, что хайдеггеровское опорочивание распространяется за пределы логики в ее современном виде вплоть до традиционной логики как таковой, кодифицированной эллинизмом.

Хайдеггер решительно отделяет подобную логику от логики философской. Она иная по отношению к философской логике, ее нельзя, как полагал Гуссерль, офилософить посредством трансцендентального

[21] «Вопрос об истине».
[22] См.: Heidegger. Logik. 12f.

обоснования. Как это предполагается уже подзаголовком курса, ведущим вопросом, оживляющим философскую логику, согласно представлению Хайдеггера, является вопрос об истине[23]. Здесь особенно хорошо заметно, – относительно содержания логики и способа ее проговаривания, – что Хайдеггер оставляет позади традиционную концепцию логики, разрабатываемую Гуссерлем. В «Формальной и трансцендентальной логике» Гуссерль различает три уровня логики. Нижайший уровень имеет дело с чистыми формами суждения; он определяет и систематизирует фундаментальные формы и базовые операции. Второй уровень – логика непротиворечивости, к которой относится вся силлогистика. И только на третьем уровне вопрос об истине вступает в игру; у истинностной логики появляется задача формулировать формальные законы возможной истинности. С другой стороны, соотнести логику непосредственно и прямо с вопросом об истинности, как это делает Хайдеггер, означает перепрыгнуть через первые два уровня. Вопрос в том, возможно ли и каким образом вернуться от вопроса об истинности к этим другим уровням, дабы освоить – или, возможно, трансформировать – их традиционное содержание.

Второй момент, обнаруживающий начало определенного расхождения, виден в обсуждении Хайдеггером гуссерлевской критики психологизма. Согласно Хайдеггеру, принципиальный изъян психологизма заключается в его попытке основать логические принципы на эмпирических фактах, к примеру рассматривать принцип непротиворечивости как утверждение о реальных психических актах (occurrences) и даже как результат обобщения таковых. В этой связи психологизм подтверждает свою слепоту касательно истинностного смысла подобных принципов, а именно: что они утверждают нечто об *идеальном* Бытии, о содержании суждения, а не о психическом акте суждения. Следовательно, основной изъян психологизма заключается в его натуралистической слепоте к идеальному бытию, а

[23] См.: Heidegger. Logik. 18.

именно в его неспособности понять базовое различие в бытии сущего (*im Sein des Seienden*). Хайдеггер отмечает, что в основании всего спора лежит вопрос о смысле бытия (*Sinn des Seins*). Более конкретно он говорит: «Эта критика психологизма направляется различием между реальным и идеальным бытием». И затем он решительно добавляет: «Это различие не что иное, как платоновское различие между чувственно-ощущаемым бытием, αισθητόν, и бытием, доступным через разум, через νους, νοητόν»[24]. Это различие обеспечивает реальное основание для всей гуссерлевской критики психологизма. И действительно, это основание отчетливо определимо в тексте Гуссерля. К примеру, в «Пролегоменах к чистой логике», в отрывке, где Гуссерль критикует релятивизацию истины, он пишет: «Любая истина все же остается в себе тем, что она есть; она сохраняет свое идеальное бытие. Она не “подвешена где-то в пустоте”, но является полноценной единицей во вневременном царстве идей»[25].

Из этого отрывка ясно: рассуждение Хайдеггера просто подчеркивает то, что уже очевидно в тексте Гуссерля. Однако же импликации гуссерлевского наследования этого базового платоновского различия имеют для Хайдеггера куда более далеко идущие последствия, в особенности в годы, последовавшие за публикацией «Бытия и времени». Ведь это различие лежит в самом основании метафизики; и, как покажет работа Хайдеггера 1930 г., в философии Ницше это различие оказывается исчерпанным. И на горизонте уже вырисовывается вопрос: каковы следствия для логики, раз мышление выскальзывает из этого различия?

24 «... diese Kritik des Psychologismus ist am Leitfaden der Unterscheidung von realem und idealem Sein... Dieser Unterschied ist nichts anderes als der Platonische Unterschied zwischen dem sinnlichen Sein, dem αισθητόν, und dem Sein, wie es durch Vernunft zugänglich wird, durch den νους, das νοητόν» (ibid., 52).

25 «Aber jede Wahrheit an sich bleibt, was sie ist, sie behält ihr ideales Sein. Sie ist nicht irgendwo im Leeren, sondern ist eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reiche der Ideen» (Husserl. Logische Untersuchungen. Vol. 1. 39. P. 130).

Далее, в курсе 1925–1926 гг., Хайдеггер остается в рамках феноменологии, а скорее, в рамках ее трансформации, осуществляемой в «Бытии и времени». К примеру, в этом курсе Хайдеггер рассматривает феноменологию как новый тип исследований, перенимающий роль, ранее приписываемую психологии, но ныне полностью осознающий различие между реальным и идеальным бытием. Вопрос, следовательно, лишь в том, как понять это различие феноменологически. Хайдеггер напоминает, что это все та же старая проблема участия чувственного в сверхчувственном. Но он настаивает на том, что такая концепция искажает проблему и ничего не дает для ее решения. Вот как он изображает это в карикатурном виде: «Сначала полагается пропасть, а потом над нею строится мост; это примерно так же умно, как и совет: чтобы сделать оболочку пушечного ядра, нужно взять дыру и окружить ее сталью»[26]. Вразрез с подобными стратегиями Хайдеггер предлагает такое понимание психики, согласно которому ее определяющая черта заключается в интенциональности. Отталкиваясь от этой базовой характеристики, можно утверждать, «что психика сама по себе является чем-то вроде отношения реального к идеальному»[27]. Будучи интенциональной, психика, скорее, открывает различие, нежели стремится навести мост над пропастью, которая уже имеется. На самом глубоком уровне подобное открывание происходит благодаря тому, что Гуссерль называет трансцендентальным конституированием и описывает как идеализирующее достижение интенционального сознания. Тем самым даже при том, что хайдеггеровская аналитика Dasein – в более поздних частях того самого курса – приходит к замещению – или, по крайней мере, к переопределению – феноменологического понятия

[26] «Man nehme die Kluft und ziehe die Brücke; das ist ungefähr so schlau, wie die übliche Anweisung, man nehme ein Loch und mache darum Stahl, um ein Kanonenrohr herzustellen» (Heidegger. Logik, 92).

[27] «...dass das Psychische in sich selbst so etwas wie eine Beziehung ist des Realen zum Idealen...» (ibid., 98).

психики, Хайдеггер тем не менее продолжает использовать это понятие. В одном недавно опубликованном тексте 1927 г. он даже ссылается – возможно, в качестве жеста примирения – на трансцендентальное конституирование как на ставшее возможным благодаря Dasein[28].

Но подобные жесты примирения отсутствуют во втором из этих четырех лекционных курсов. Действительно, отличие слышно уже в названии этого курса, представленном Хайдеггером в летнем семестре 1928 г., его последнем семестре в Марбурге. Курс называется «Metaphysische Anfangsgründe der Logik»[29], и специфический подход Хайдеггера к этой теме виден уже в дополняющей фразе *Im Ausgang von Leibniz.* Таким образом, курс, в первую очередь, обращен не к логике как таковой, а к ее изначальным метафизическим основаниям, насколько они могут быть прослежены в мысли Лейбница.

Однако тон, в котором начинается курс 1928 г., звучит весьма похоже на тон предыдущего курса. Хайдеггер делится наблюдением, что логика, как ее преподают в настоящий момент, суха как пыль; также она выглядит совершенно бессмысленной и полностью оторванной от философии. Хайдеггер заявляет: «Есть необходимость в другой логике... поскольку то, что называется логикой, не является таковой вовсе и не имеет более ничего общего с философией»[30]. Нужно, добав-

28 Хайдеггер пишет, что Dasein «in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt»; также что «die Existenzverfassung des Daseins die transzendentale Konstitution alles Positiven ermöglicht». Эти замечания появляются в Anlage I к письму от 22 октября 1927 г., написанному Хайдеггером Гуссерлю касательно их совместной работы над статьей «Phenomenology» для Encyclopedia Britannica. Тексты опубликованы в Zur Sache des Denkens, 129–32.

29 Метафизические первоосновы логики – *Прим. ред.*

30 «...bedarf es einer anderen Logik..., weil die sogenannte Logik gar keine Logik ist und mit Philosophie nichts mehr gemein hat» (Heidegger. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Vol. 26 // Gesamtausgabe [Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978], 5f.).

ляет он, чтобы логика стала философской. Если, имея в виду эту цель, можно было бы прояснить идею философской логики, то – говорит Хайдеггер – тем самым стала бы прозрачной подлинная история логики. Но тогда – продолжает он – становится ясным, что «нить развития логики была оборвана уже Аристотелем и Платоном и не может быть подхвачена снова – несмотря на все новые импульсы, приданные логике Лейбницем, Кантом и Гегелем и, наконец, Гуссерлем»[31]. Тут становится слышен диссонанс. Усилие Хайдеггера по приданию логике философского характера и тем самым по преодолению изъяна, от которого она страдала с античности, не может более удовлетворяться, согласно Хайдеггеру, ни обновлением феноменологического обоснования логики, введенным Гуссерлем, ни даже радикализацией гуссерлевской инициативы. Даже Гуссерль не смог подхватить оборванную нить логики; и если логику нужно привести в ее подлинное состояние, если она должна стать философской, усилие должно быть направлено в другом направлении.

Это другое направление как раз и обозначено в главном названии курса – «Metaphysische Anfangsgründe der Logik». Хайдеггер больше не предпринимает движения от логических идеальностей назад к конститутивным актам, относясь к которым первые получают свое обоснование. Скорее, речь теперь идет о движении от законов логики к их метафизическим основам. Это движение от традиционной логики, к примеру, от логики суждений, сформулированной Лейбницем, назад к таким базовым проблемам, как проблемы истины, основы [ground] и свободы. Движение, по словам Хайдеггера, заключается в критическом демонтаже (*Abbau*) традиционной логики назад к ее «отринутым основаниям»[32]. И, как гласит название первой основной части, демонтаж начинается с *Destruktion* лейб-

[31] «dann zeigt sich, dass der Faden ihrer > Entwicklung' bereits bei Aristoteles und Plato abriss und seitdem unauffindbar geblieben ist – bei allen neuen Impulsen, die durch Leibniz, Kant und Hegel und zuletzt durch Husserl in die Logik kamen» (ibid., 7).

[32] См.: Heidegger. Metaphysische..., 27.

ницевской теории суждения – предприятия, нацеленного на выявление лежащих в основании этой теории метафизических проблем. То, что подразумевают два эти слова, *Abbau* и *Destruktion,* как они очерчены в хайдеггеровском дискурсе, точно соответствует тому, что Жак Деррида попытался выразить во французском языке посредством слова *déconstruction*. То, что предлагает хайдеггеровский курс 1928 г., это как раз деконструкция логики.

Но все-таки даже по завершении курса 1928 г. остается вопрос: действительно ли подобная деконструкция логики обновляет логику? Делает ли она логику философской? Является ли результатом деконструкции философская логика? И это движение назад к метафизическим основаниям – не оставляет ли оно логику позади себя? Ближе к концу курса есть несколько значительных указаний. Во-первых, Хайдеггер соотносит логику с фундаментальными проблемами истины и трансценденции, и затем на этом основании он заявляет, что «логика как таковая есть метафизика»[33]. Само это движение от логики к метафизическим основаниям как будто бы вобрало логику в сферу метафизики. И, во-вторых, Хайдеггер ссылается на *Radikalisierung der Logik zur Metaphysik*, и даже, в конце концов, на «логику как метафизику»[34]. Радикализация и обоснование логики, похоже, привели к слиянию логики с метафизикой. Остается не философская логика, но, скорее, метафизический дискурс, в котором логика как таковая исчезает.

Третий лекционный курс логики был представлен в летнем семестре 1934 г. Как и в случае с первым курсом, его заголовок выражает определенное представление о том, чем является логика. Он назван «Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache»[35]. Как и в других рассуждениях, Хайдеггер отмечает, что слово *логика* происходит от выражения ἐπιστήμη λογική; но теперь он подчеркивает, что, будучи наукой или знанием

33 «...dann ist die Logik selbst Metaphysik» (ibid., 281).
34 Ibid. 282.
35 «Логика как вопрос о сущности языка». – *Прим. ред.*

касательно λόγος, логика в первую очередь должна заниматься языком.

В отличие от других курсов, этот начинается с обзора структуры традиционной логики: Хайдеггер описывает способы, посредством которых логика исследует термины, высказывания и силлогизмы; он показывает, как в соответствии с данными темами логика обращается к законам тождества, противоречия и основания. Он подчеркивает также чисто формальный характер логики.

И только после этого обзора тем традиционной логики Хайдеггер объявляет цель курса: это не обоснование логики, не обращение вспять к метафизическим принципам, лежащим в ее основании; цель, скорее, – *сотрясти* логику. Цитата: «Мы желаем сотрясти логику как таковую от ее истоков и далее, от ее оснований и выше, пробудить и сделать явной изначальную задачу, скрытую за этой вывеской»[36]. Посредством этого сотрясения логики Хайдеггер предпринимает попытку показать, что основной вопрос логики – это вопрос о сущности языка. Эта цель, по его словам, заключается в «преобразовании логики в соответствии с общей задачей вопрошания о сущности языка»[37].

К концу курса Хайдеггер снова затрагивает вопрос о перспективах логики и говорит о все еще неосознанной задаче обновления логики на базе изначального понятия сущности языка[38]. И все же затрагивается нечто большее, чем перспектива, когда Хайдеггер в завершение заявляет, что первоначальная сущность языка должна быть найдена в языке поэзии (*Dichtung*). Обратный путь от языка поэзии к обновлению логики остается совершенно нераскрытым.

[36] «Wir wollen die Logik als solche von ihrem Anfang an aus ihrem Grund erschüttern, eine ursprüngliche Aufgabe unter diesem Titel erwecken und greifbar machen» (Heidegger. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Vol. 38 // Gesamtausgabe [Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1998], 8).

[37] «...die Verwandlung der Logik in die allgemeine Aufgabe der Frage nach dem Wesen der Sprache» (ibid. 18).

[38] См.: ibid, 169.

В последней из четырех лекций отсутствует любое упоминание об этом обратном пути, и выглядит все таким образом, будто Хайдеггер полностью отказался от задачи обновления логики и превращения ее в логику философскую. Примечательно то, что в названии курса – «Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte “Probleme” der “Logik”»[39] – слово *логика* появляется только в подзаголовке и закавычено. Хайдеггер поясняет, на что именно указывают эти кавычки: он стремится уйти от того, как понимаются – а точнее, как искажаются – проблемы логики, дабы можно было открыть в них отринутые, все еще незаданные основные вопросы философии. Словоупотребление этого курса таково, что слово *логика* больше не обозначает философскую дисциплину, и даже не такую логику, которую нужно сделать философской. Логика больше не логика мышления, но, скорее, то, с чем мышление должно порвать. Ведь вопросы, с которыми мышление прорывается к своей задаче в конце философии – даже в наиболее радикальном случае, в случае с Ницше, – «пойманы в оковы логики»[40]. Хайдеггер заявляет, что задача состоит в том, чтобы выйти «за пределы логики»[41].

В послевоенных произведениях Хайдеггер редко возвращается к теме логики. В тех случаях, когда он касается этой темы – всегда кратко – то, что он говорит, служит, по большому счету, подтверждению и укреплению тенденции, прослеживаемой в этих четырех лекционных курсах.

К примеру, в «Brief über den «Humanismus»[42] (1947) он прямо помещает логику на сторону метафизики. Но сейчас, вместо того чтобы оттеснить логику ради метафизики, Хайдеггер рассматривает их обеих как про-

[39] «Основные вопросы философии: избранные “проблемы” “логики”». – *Прим. ред.*

[40] «...in den Fesseln der Logik gefangen» (Heidegger. Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte «Probleme» der «Logik». Vol. 45 // Gesamtausgabe [Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1984], 11).

[41] «...über die Logik» (ibid. 8).

[42] Письмо о «гуманизме». – *Прим. ред.*

тивоположность первоначальному мышлению. Он говорит: «Логика понимает мышление как представление сущих в их бытии».[43] Но это является как раз метафизическим мышлением в его отличии от первоначального мышления истины бытия. Только такое первоначальное мышление может получить доступ к сущности λόγος'а, которую, говорит Хайдеггер, «Платон и Аристотель, основатели логики, затемнили и потеряли»[44]. И, далее, Хайдеггер описывает это первоначальное мышление λόγος'а не как обновление или радикализацию логики, но скорее как «мышление против логики» (*«gegen die Logik denken»*).

Текст 1960 г., озаглавленный «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens»[45], проясняет то смещение, из-за которого Хайдеггер с конца 1920-х не принимал гуссерлевскую стратегию обоснования логики. Уже в «Бытии и времени» подобная стратегия была возбранена в силу укоренения интенциональности в бытии-в-мире, т.е. в силу смещения субъективности в Dasein. В последующих текстах смысл этого смещения передается словом, которое играло важную роль уже в «Бытии и времени», – словом *Lichtung*[46]. Это слово, согласно Хайдеггеру, называет то, что осталось непродуманным в феноменологии, в обращении к самим вещам и в повороте к трансцендентальной субъективности.

Когда Хайдеггер вписал свою деконструкцию логики сперва в контекст фундаментальной онтологии и затем – в контекст первоначального мышления истины Бытия, он стал в еще большей степени настаивать на отделении мышления от логики или от того, что от нее осталось. Мышление идет дальше логики, становится

[43] «Die Logik versteht das Denken als das Vorstellen von Seiendem in seinem Sein» (Brief über den «Humanismus», in Wegmarken. Vol. 9 // Gesamtausgabe [Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976], 348).

[44] «...das anfängliche Wesen des λόγος, das [Zitat fängt an] bei Plato und Aristoteles, dem Begründer der Logik, schon verschüttet und verlorengegangen ist» (ibid.).

[45] «Конец философии и задача мышления». – *Прим. ред.*

[46] Нем.: просвет, просека. – *Прим. ред.*

мышлением против логики, попросту оставляя ее позади как полностью солидарную с метафизикой. Остается вопрос, как от деконструкции логики возвратиться к обновлению логики. Раз мышление имеет дело с истиной Бытия, раз оно принадлежит (*zugeeignet*) Бытию как *Ereignis*, можем ли мы снова браться за логику как логику мышления и в доселе еще неслыханных схемах прослеживать следы (*Spuren*) первоначального мышления?

*Перевод с английского В. Новицкого*

# Язык по ту сторону сущности: Левинас и Горгий

Алексей Черняков

Без сомнения, философия Левинаса вырастает из феноменологии и вместе с тем находится с феноменологией в постоянном столкновении и внутренней полемике. В знаменитом левинасовском противопоставлении метафизики и онтологии в «Totalité et infini» феноменология принадлежит онтологии или сливается с ней. Левинас принимает формулу Хайдеггера: «феноменология – это онтология», а это означает, в соответствии с общим диагнозом, что феноменология должна быть понята как философия тотальности и философия того-же-самого.

В философии Гуссерля именно сознание становится – и при этом неизбежно становится – тотальностью. Левинас изображает это «превращение» сознания в тотальность, т.е., по сути, феноменологическую редукцию, следующим образом: «Акт познания, в котором мы покидаем себя, обращаясь к вещам, представляет собой как бы медленное поглощение и потребление реальности. Сопротивление реальности нашим актам превращается в опыт этого сопротивления и как таковое оно  тут же поглощается познанием, оставляя нас наедине с самими собой» (*Difficile liberté*). Верно, разумеется, что в феноменологии Гуссерля интенциональность как направленность сознания на другое – точка сопротивления «пищеварительной концепции сознания» (Сартр), согласно которой esse est percipi, но это другое представляет собой тем не менее продукт смыслопридающей способности сознания. *Другое* есть смысл *для* сознания. «Экстериорность объектов становится результатом абсолютного почтения к интериорности их конституирования»[1].

[1] Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris, 1967.

Левинас пытается преодолеть тотальность сознания, так сказать, *изнутри* сознания, тем самым – изнутри феноменологии. Он не отрицает, что сознание – предельное условие *явленности* мира, но настаивает при этом, что таковое условие само по себе *обусловлено*, более того, что сознание способно мыслить эту свою обусловленность в той мере, в каком оно превращает предшествующее (условие своего бытия) в последующее (в свой предмет). Сознание, по Левинасу, это – «революция в бытии» (revolutio, переворачивание). «Это – возвращение в то место, в котором бытие... есть основание являющего его акта, но в этом месте бытие объекта немедленно застывает, превратившись в предмет сознания, в нем предшествование бытия вновь полагается в будущем – ... это и есть феноменология как таковая» (*En découvrant l'existence...*).

Излишне говорить, что эта революционная операция едва ли может иметь существенное значение «внутри» феноменологии Гуссерля. Что бы мы ни называли «условием» или «основанием» сознания, это условие *уже названо*, есть нечто, как говорит Левинас, *déjà dit*, есть только тема сознания или смысл-для-сознания. То декларируемое – якобы угадываемое сознанием – обстоятельство, что упомянутое условие предшествует сознанию как обусловленному – или «наивная», принадлежащая естественной установке «доверчивость» сознания или пустая метафизическая конструкция, пустая интенция, которая никогда не может быть исполнена в опыте сознания. (Заметим, впрочем, что определение «метафизический» звучит по-разному в устах Гуссерля и Левинаса.) В самом деле, все, над чем мы можем (или каждый из нас может) размышлять, все, что имеет для нас смысл, должно быть *темой сознания* и не может ему (сознанию) в абсолютном смысле предшествовать, само предшествование есть лишь способ данности предмета сознанию – *eine Gegebenheitsweise*. То, что Левинас называет «темпоральностью за пределами воспоминания (réminiscence), диахронией по ту сторону сущности», – абсолютно иллегитимное

понятие (или, если угодно, метафора) в феноменологии Гуссерля.

«Революционная» попытка Левинаса, таким образом, успешно подавляется, и это подавление – пример тому, что Левинас имеет в виду, говоря об онтологической (читай: феноменологической) тотализации (тоталитаризме). Эта тотализация представляет собой следствие или сторону того главного метода или процедуры, которая очерчивает феноменологию в ее пределах и называется трансцендентально-феноменологической редукцией. Она открывает «вход» в феноменологию и запирает всякого вошедшего в «сфере чистой субъективности» – в парменидовом шаре бытия, который, как известно, «неодолимая Ананкэ держит в оковах предела» (*κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει*). Именно процедура феноменологической редукции обеспечивает «научность» философии как строгой науки, поскольку закладывает для нее fundamentum absolutum at inconcussum veritatis. И мы знаем, что Гуссерль тратит невероятные усилия на разработку и обсуждения именно *метода* феноменологии (sc. научной философии).

Для Левинаса, напротив, «размышления о методе» не слишком важны. Он сформулировал это так однажды: «Я, пожалуй, сказал бы, что больше ничего не знаю о методе. Я не верю, что прозрачность метода вообще возможна, точно так же я не верю, что философия возможна как прозрачность. Те философы, что потратили свою жизнь на разработку методологии, вероятно, написали много интересных книг, но – вместо книг поинтереснее, которые могли бы написать. Какая жалость, что они лишились прогулки под полуденным солнцем, о которой сказано, что это и есть философия».

Тем не менее Левинас стремится более или менее методически обосновать свою попытку противопоставить онтологической тотализации то, что он называет «метафизическим мышлением», т.е. побороться с *κρατερὴ Ἀνάγκη* ее же оружием. В предисловии к «Тотальности и бесконечному» он говорит (и это, в определенном смысле, методологическое суждение), что

метафизическое измерение проглядывает в трещинах, разрывах онтологической тотальности (следует сказать, что у Парменида таковых трещин нет и быть не может: «все наполнено сущим, все непрерывно, ибо сущее плотно примыкает к сущему»). Метафизика появляется там, где онтология промахивается мимо цели, оказывается несостоятельной. Поэтому метафизику следует называть *philosophie de l'insuffisance de l'ontologie*. Мысль выталкивает за пределы онтологической тотальности некоторое беспокойство, возникающее в пределах самой онтологии.

Я хотел бы обратить внимание читателя на один из поводов для подобного беспокойства, улавливаемый «внутри» феноменологии Гуссерля. Он связан с темой языка, феноменологии как языка, как текста. Как строгая наука феноменология должна принять соответствующую текстуальную форму. Эта форма предполагает, в соответствии с традиционным *Wissenschaftslehre*, которое принимает и Гуссерль, в качестве отправной точки формулировку первых принципов. В нашем случае это – аподиктически очевидные первые принципы, модификация картезианского ego sum, sum cogitans. Феноменология истолковывает свои принципы как универсально значимые истины. Но вместе с тем эти истины, любые истины, не могут быть оторваны от жизни сознания и положены в некоем *τόπος οὐράνιος*, из сферы этой жизни ничто не ускользает и всякое «вне» становится «вне»-для-сознания. Идеальные предметы феноменологии суть корреляты определенных актов сознания и независимо от их всеобщности не могут рассматриваться как вечные, а-хронные, не затронутые историей. Напротив, эти универсалии таковы, поскольку они универсально транслируемы в истории, и эта универсальность трансляции и инвариантность транслируемого содержания образует одну из их эйдетических (смысловых) компонент.

Как замечает сам Гуссерль в позднем сочинении, озаглавленном «Начало геометрии», чтобы обладать этим эйдетическим измерением универсальной транслируемости, содержание истинных научных положе-

ний (а тем более содержание принципов «науки наук» – философии) должно быть выражено в языке, оно должно прибегнуть к посредству лингвистического знака. Упрощая, можно сказать так: чтобы феноменология стала наукой, должен быть написан текст феноменологии. Но (вступает в разговор Левинас) пользоваться языком, писать текст означает обращаться к другому, приближаться к другому, касаться другого в говорении (*le Dire*). По Левинасу, «говорение утверждает и тематизирует сказанное (*le Dit*), но знаменует, означивает его *для другого*, для ближнего, при помощи [особой] сигнификации, которую следует всячески отличать от той, что порождена словами в сказанном»[2]. *Прежде* чем стать знаком чего-то, выражение должно стать знаком для кого-то. Означающее в семиотике Левинаса прежде всего – знак-для-другого.

Феноменология начинает с феноменологической редукции, чтобы положить свое начало и корень[3]. Это начало вместе с тем вводит философа в сферу чистой субъективности, в которой, впрочем, он всегда уже был. В сфере чистой субъективности феноменология прорастает в «одиночестве душевной жизни» (*Einsamkeit des Seelenlebens*). Но «прорастать» для науки значит «становиться выговоренным (написанным)», строить свое тело (corpus) в языке. Даже если в одиночестве душевной жизни я говорю «к себе», обращаюсь к себе, я должен обращаться к себе как другому,

[2] Lévinas E. Otherwise than Being or Beyond Essence / Trans. A. Lingis. The Hague etc., 1981. P. 46.

[3] «Философия по сути своей – наука об истинных началах, истоках, о *ριζώματα πάντων*. Наука о радикальном должна и в методе своем быть радикальной и при этом [радикальной] во всех отношениях. Прежде всего, она не должна успокаиваться, пока не достигнет *абсолютно ясных* начал, т.е. *абсолютно ясных* проблем и предначертанного самим смыслом этих проблем метода, [пока не получит в свое распоряжение] поле работы, лежащее в с**а**мом основании (das unterste) и объемлющее вещи (Sachen), данные с *абсолютной ясностью*» (Husserl E. Persönliche Aufzeichnungen / Hrsg. von W. Biemel // Philosophy and phenomenological Research. 1955/56. Vol. 16).

здесь я становлюсь на место другого, становлюсь одним из других. Здесь-то, по мнению Левинаса, и появляется трещина в сфере чистой субъективности, в парменидовом шаре бытия. Эта трещина отделяет меня от меня. По ту сторону щели я предстаю как другой. Эту опасность видит Гуссерль и настойчиво утверждает (в первом «Логическом исследовании»), что в одиночестве душевной жизни есть только симуляция говорения, в котором только удваивается уже известное, заранее присутствующее в абсолютной прозрачности сознания содержание, оно *как бы* высказывается, но уже до говорения оно услышано. Но возможна ли прозрачность содержания как *déjà dit,* если отсутствует та особая сигнификация, о которой говорит Левинас, различая *le Dit* и *le Dire*, и которая вынуждает любого незаинтересованного эйдетического соглядатая (unbeteiligter Zuschauer) пред-полагать Другого, скажем, полагать себя как другого? В феноменологии Гуссерля Другой не может быть пред-положен. «Инакость» иного вообще редуцируется в феноменологической редукции, становится внутренним различением в тотальности сознания, и только потом, в результате долгой работы (в успехе которой я, впрочем, сомневаюсь), Другой восстанавливается в правах как «аппрезентированное» *alter ego.* Но тогда как возможна феноменология как текст, почему, для чего dia ti, hou heneka, феноменолог пишет свой текст? Как возможна феноменология (философия) как строгая наука?

Левинас спрашивает: «Что сигнификация означивает, прежде чем обозначить сказанное (*le Dit*)?» Коль скоро вопрос задан, предполагается, что это «прежде» существует и отлично от означаемого. Левинас называет это «прежде», то, что видится в трещинах онтологии, «чудом этики до (прежде) света». *Прежде* субъектов говорения, использующих язык как интерсубъективный инструмент обсуждения интерсубъективного мира, Левинас полагает некую изначальную сигнификацию, *la signifiance*, в которой структура «означающее вместо означаемого» преобразуется в структуру «один-вместо-другого», *l'un pour l'autre.* Не лингвистическое

означающее подставлено вместо означаемого, вместо вещи, но говорящий ставит себя на место слушающего в некоей изначальной совместности, хотя подстановка здесь невозможна в том смысле, который выражает феноменологическое обозначение другого как alter ego. Другой – это тот, кем я никоим образом не являюсь, это чужак, странный, странник, ускользающий за границы онтологической тотальности. Такая структура превращает говорение в его метафизическом глубинном измерении в *признание другого*.

Гуссерль характеризует лингвистические акты как не-продуктивные, т.е. всего лишь репродуктивные. Точнее, их продукция исчерпывает себя в выражении, в смысле сказанного (*le Dit*) или, как говорят феноменологи, в ноэматическом содержании. Левинас же хочет положить некое глубинное измерение языка, в котором говорение не просто некий особый акт сознания, некий ноэсис, ноэтический коррелят сказанного, но отсылает нас к событию невозможной подстановки «одного вместо другого», на языке Левинаса – к «ан-архической ответственности за другого прежде света (avant la lumière)». В говорении говорящий прежде всякой интенции значения ставит себя в отношение близости (proximité) к другому и «преподносит, вручает ему знак», заговаривать с кем-то означает *lui bailler significance.* Такое говорение не исчерпывается выражением значения, застывшего в сказанном, но представляет собой *significance baillée à l'autre.* Здесь, в качестве метафизического глубинного измерения языка, возникает странный образ говорения: «*parler pour ne rien dire*" или "*dire sens correlation noématique*». В этом, конечно, без труда можно узнать образ поэтической речи у Рильке:

In Wahrheit singen, ist ein andrer Hauch.
Ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. Ein Wind.

Такое «говорение без сказанного» (*le Dire sans Dit*) должно быть понято как глубинное измерение языка, указывающее на особое «место» за пределами бытия или, лучше, «по эту сторону» (*en deçà*) бытия, в котором

«метафизика предшествует онтологии». Признать это место и означает совершить революцию, т.е. вернуться, обернуться к тому месту, где «ответственность до бытия» становится основанием всякого акта сознания.

Тем не менее кажется, что Левинас не в силах справиться с неодолимой Ананкэ онтологической тотализации по одной простой причине: он сообщает нам некое содержание, пусть даже это содержание облечено не в форму теории, а в форму пророчества или проповеди. Он *говорит* и говорит сказанное (*le Dit*). Деррида пишет в своей знаменитой статье о Левинасе, что его (Левинаса) философское пророчество основывается на внутренней антиномии. Левинас хочет обсуждать некое место за пределами бытия на языке, который пригоден только для обсуждения бытия. Язык западной онтологической традиции – это греческий язык. Можем ли мы обсуждать на греческом языке то, что в первую очередь представляет собой «вдохновение» или «профетизм» языка. Может ли сказанное вобрать в себя, выразить в себе свое собственное разрушение и опровержение? Может ли смысл указать на нечто предшествующее смыслу? Мы возвращаемся к онтологической тотализации и «насилию света».

Стало уже привычным противопоставлять философское предприятие Левинаса началу западноевропейской философской традиции у греков. Как остроумно замечает Jean-François Lyotard в одной из своих статей о Левинасе, мы должны позаботиться о том, чтобы не о-своить инаковость Левинаса. Эта тот минимум справедливости, который мы должны проявить по отношению к нему, поскольку он сам требует, чтобы совершенно Другой был нами привечен. «А что может быть более чуждым талмудисту, чем язычник?» Иными словами, не стоит торопиться называть мысль Левинаса *философией* и вводить ее в греческую ойкумену.

Но я-то думаю, что не стоит слишком поспешно реконструировать в связи с Левинасом Тертуллианову оппозицию «Афины – Иерусалим». Та коллизия, с которой мы столкнулись, на мой взгляд, – вполне греческая коллизия.

Как только мыслитель говорит, он говорит сказанное, он производит некое смысловое изваяние, которое язык способен хранить в своем мемориале. Язык, по мнению Хайдеггера, да и не только Хайдеггера, в первую очередь – показывание, выявление чего-то. Язык тем самым настаивает на том, чтобы оставаться в просвете бытия (*Lichtung des Seins*) и всегда вы-говаривать бытие. Тем самым всякий мыслитель, даже говорящий против языка, идет на поводу языка и рискует быть поглощенным традицией. Пытаясь строить оппозицию *традиции в целом* на языке традиции, на греческом языке, он поневоле только отстраивает заново оппозицию, уже имеющуюся внутри традиции. Я постараюсь продемонстрировать, что попытка найти в разломах онтологии глубинное измерение языка, как это делает Левинас, есть не что иное, как возвращение к софистике, *греческой* софистике V в. до Р.Х.

Понимание природы языка, характерное для софистики, кажется чуждым философии, иногда соответствующие языковые практики (которые в своих бесчисленных обличьях возрождаются сегодня в политике, в рекламе и т.д.) представляются агрессивными и коварными. Но нужно иметь в виду, что философская традиция – это поле боя, которое время от времени переходит в руки победителей. Софисты были побеждены Платоном (Сократом?) и Аристотелем, а победителей не судят. Они устанавливают норму и говорят нам, в каком месте пролегает граница между философией и *всего лишь* софистикой (искусством прекословия и создания миражей). Софистика стала пейоративным термином, и образ софистики всего лишь – оборотная сторона сократического или постсократического канонического образа философии (и уж подавно – Аристотелева образа философии как науки).

Кажется, что софистам принадлежит два взаимно противоречивых утверждения относительно природы языка. С одной стороны, мы располагаем свидетельством Секста Эмпирика о трактате Горгия «О не-сущем». Здесь, согласно Сексту, Горгий предлагает три последовательных (убывающих по силе) тези-

са (возможно, это заголовки разделов трактата). Первый тезис состоит в том, что ничто не существует (не есть). Второй гласит, что даже если нечто существует, это существующее нечто непостижимо. В-третьих, если бы нечто и можно было постичь, это постигнутое нельзя было бы выразить, высказать, сообщить другому. В этом последнем тезисе утверждается, на первый взгляд, своего рода беспомощность языка.

С другой стороны, Антисфен, который был, по некоторым свидетельствам, учеником Горгия, говорит: «не существует противоречия» (*μὴ εἶναι ἀντιλέγειν*, Arist. *Metaph.*, 1024b 34), указывая тем самым на некую непогрешимость языка. Значение этой знаменитой фразы объясняет Прокл (*In Cratylum com.*, 37, 1–3): «Любая речь (логос), говорит Антисфен, пребывает в истине. Ведь говорящий всегда говорит нечто. Говоря нечто, он высказывает нечто сущее. Но тот, кто высказывает сущее, то, что есть, говорит истину»:

*Ὅτι Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν· πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τὶ λέγει· ὁ δέ τι λέγων τὸ ὂν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων ἀληθεύει.*

Эти два, на первый взгляд, противоречащих друг другу суждения о языке (суждение Горгия и суждение Антисфена), в действительности порождены одной общей предпосылкой, а именно: игнорированием (или по меньшей мере – пренебрежением к) сигнификативной функции языка. Когда Горгий говорит о неспособности языка вы-являть или показывать вещи, сообщать собеседнику о вещах, он понимает вещь как под-лежащее для слова, подлежащее слову (*to hypokeimenon*). Подлежащая слову вещь, если о ней следует сообщить (я бы сказал даже: «ее следует сообщить»), должна обладать и вне языка, и вне акта сообщения неким сообщимым содержанием, собственной «чтойностью», лишь выражаемой, воспроизводимой податливым языком. Но последнее для Горгия сомнительно. Как замечает В. Йегер, только Аристотель впервые разорвал связь между вещами и языком, между *ho logos* и *to on,* и зало-

жил – именно в качестве плацдарма для борьбы с софистами – основы теории сигнификации, первый набросок семиологии. Но для Горгия язык – вовсе не интервал, не зазор между вещью и мыслью, в котором осуществляется деятельность сигнификации. Язык – прежде всего среда или орудие общения, которое при этом не сообщает ничего, за исключением самого себя, ничего не выявляет, не показывает, ни на что внешнее не указывает. И Горгий, и Антисфен совершают своего рода лингвистическую редукцию: язык всегда выговаривает сущее, поскольку он порождает значение, а значит, – порождает сущее, когда говорит о нем. Тем не менее это говорение о... (всегда о сущем) никоим образом нельзя представить как сигнифакацию в традиционном (постаристотелевском) понимании. Язык вовсе не отсылает к онтологически независимым сущим, *ta hypockeimena*. Тотальность подлинного лингвистического бытия – это тотальность сказанного (*le Dit*), которая не может быть оторвана от говорения (*le Dire*), а говорение всегда происходит «от одного (собеседника) к другому», это – война, в которой выявляется раб и свободный, а где раб, там и господин. Язык – это власть. Так сказано в «Похвале Елене».

Язык в своей глубине – не столько говорение о... сколько говорение к... Язык проникает в глубину души, как зелье, снадобье (*pharmakon*) проникает в капилляры тела. А зелье может быть и лекарством и ядом. *Pharmakon* – главная аналогия, которая позволяет Горгию выразить природу языка. Соответственно, риторика уподобляется фармакологии:

*τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμά-*
*των φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ*
*σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν*
*λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς*

*θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῆι τὴν*
*ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.*

«В том же отношении (логос) сила речи (логос) находится к устроению души, в каком устройство снадобья находится к природе тела. Как разные снадобья заставляют тело выделять разные вещества (гуморы) – и одни унимают болезнь, а другие прекращают жизнь, – так и речи: одни изводят, другие услаждают, одни вселяют отвагу в слушающих, а другие устрашают, третьи же отравляют душу и околдовывают ее коварным убеждением».

Всякий говорящий дает снадобье собеседнику, зелье великой силы, и тем самым берет на себя ответственность за другого. Это, как мне представляется, прочитывается в «Энкомии», вопреки брутальному образу риторики, который можно почерпнуть из «Горгия» Платона. В этом диалоге риторика предстает как инструмент власти, безразличный по отношению к тому, что справедливо и несправедливо. Ведь, согласно Сократу, быть справедливым значит *знать*, что такое справедливость, т.е. по меньшей мере – уметь дать определение, уметь выразить в языке то, что лежит за пределами языка и языковых практик. Но настоящему Горгию, а не Горгию – герою Платона вся эта конструкция, как мне представляется, с самого начала чужда.

В соответствии с образцовым устройством сократического диалога и его целями язык и речь представляют собой всего лишь инструмент, посредством которого собеседники инициируют и поддерживают процесс выявления истины. Истина выявляется, раскрывается, разворачивается *посредством* речей, при посредничестве языка, оставаясь тем не менее его подлинным господином (Аристотель говорит: философ *принуждаем*… самой истиной). Это господство истины – единственная форма насилия, которую философ может снести, к которой, более того, он должен стремиться и которую должен страстно желать.

Но, согласно Горгию, язык по сути не имеет отношения к *так* понятой истине. Язык всегда говорит нечто, т.е. сущее, т.е. истину. Что действительно важно, это – происходящее *между* собеседниками. Язык располагается (как сигнификативная интенция) не между мыслью и вещью, но – между собеседниками. Заговаривать с кем-то означает *lui bailler significance*, преподносить, вручать собеседнику знак, что, по Горгию, значит подносить ему зелье и нести ответственность за терапевтический эффект. Разумеется, мы и читаем в самом начале «Энкомии»: «Что для города – его защитники, для тело красота, для души мудрость, а для поступка добродетель, то для речей истина». Но говорить истину значит здесь говорить *правильно*, правильно подобрать зелье, должное зелье, т.е. отдать должное собеседнику, поступить с ним справедливо, а не научить его истинному определению справедливости. Впрочем, понятное дело, поступить справедливо, может означать подавить, уничтожить, покорить, овладеть... Этого Сократ как бы избегает. Истина – вот что его интересует.

Но не превращается ли процедура выяснения истины в сократическом диалоге в некое орудие эроса? «Когда я слушаю его, – говорит Алкивиад в «Пире», – сердце мое бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы».

Попробуем представить себе диалог «Сократ», написанный Горгием. Здесь персонаж, носящий имя «Сократ», мог бы предстать как человек, который под маской иронии и самоуничижения занят в действительности самоутверждением. Он мог бы предстать этаким хранителем, стражем диалога, не позволяющим языку выходить за пределы процедур выяснения истины. Вероятно, эти процедуры установлены самой истиной. А Сократ просто помогает Алетее поставить свою подпись под произнесенным текстом или сказать (опять же устами Сократа): «Нет, ни до чего путного вы (мы) не добрались». Но, по Горгию, нельзя подчинить язык чему-то внешнему, скажем, власти внелингвистической истины. Нельзя и придумать более нелепой попытки по отношению к языку. Ведь *λόγος δυνάστης*

*μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτωι σώματι καὶ ἀφανεστάτωι θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ δύναται* – «великий господин, кто в теле тончайшем и неприметнейшем способен вершить божественнейшие дела». Но Сократ действует от лица самой истины, поэтому он не принимает решений, но рассматривает сказанное в свете самой истины. Он должен, как повитуха, обнести младенца вокруг очага, осмотреть его со всех сторон и решить по истине, т.е., например, *по справедливости* сказать собеседнику: «твой ребенок мертв».

# Слушая тишину: умолчание и зов совести в философии Хайдеггера[1]

Уолтер Броган

В параграфах о бытии-к-смерти «Sein und Zeit» Мартина Хайдеггера, в которых, как я все больше убеждаюсь, речь идет о мортальном сообществе, особенно показательными являются отрывки, посвященные заступанию (*Vorlaufen*). Хайдеггер говорит: «Заступание размыкает экзистенции как крайнюю возможность задачу самости и разбивает так всякое окаменение в достигнутой экзистенции»[2]. Бытие-к-смерти учит нас не держаться за самих себя. Однако, как говорит Хайдеггер, совершая подобное, оно также освобождает нас от власти других и освобождает других от нашей власти. Но отсутствие опоры на других не означает отсутствие отношений с ними, и поэтому Хайдеггер продолжает: «Как безотносительная возможность, смерть уединяет лишь чтобы в качестве не-обходимой сделать присутствие как событи*е* понимающим для бытийной способности других»[3]. Dasein не представляет собой реифицированный или изначально зафиксированный субъект, который в бытии-к-смерти изолирует себя в самом себе. Ведь, по меньшей мере, согласно данному утверждению, истиной является совершенно противоположное. Характер самости Dasein таков, что для себя самой она всегда есть вне себя, вперёд себя таким способом, что она разрушает любую возможность изоля-

1 Это честь – посвятить данную статью Анатолию Михайлову, который гораздо чаще из тех, кого я знаю, отвечал на зов совести с умолчанием и сдержанностью, о которых говорит Хайдеггер.

2 Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972. 264; Being and Time / trans. Joan Stambaugh. Albany: SUNY Press, 244 (264) (Здесь и далее цит. по: Хайдеггер М. Бытие и время. М: Ad Marginem, 1997. Соответствующая страница указывается в скобках. Термин Dasein мы оставляем при этом без перевода. – *Прим. пер.*).

3 Sein und Zeit. 265/244 (264).

ции себя от другого по отношению к ней, даже от собственной друговости.

Анализ Хайдеггера делает очевидным, что здесь, несмотря на утверждение, что бытие-к-смерти является крайней безотносительной возможностью Dasein, заключена возможность экзистенциального основания для сообщества. В вышеприведенной цитате он фактически говорит, что именно этот способ пребывания наедине с собой (staying with itself) открывает возможность события, которое понимает экзистенциальность другого. Однако это не сообщество, основывающееся благополучным образом на том общении с другими, которое на основании предшествующего анализа события может быть охарактеризовано как модус несобственности и повседневности. Анализируя неопределенность (Unbestimmtheit) смерти, Хайдеггер утверждает:

> «Заступая в неопределенно верную смерть, Dasein открывается возникающей из самого его вот постоянной *угрозе*. Бытие к концу должно держать себя в ней и настолько не может ее приглушить, что должно наоборот развертывать неопределенность достоверности»[4].

Не будучи изолированной, защищенной пространством обособленности, единичность Dasein всегда и абсолютным образом оказывается оспоренной. Целостность Dasein как свой способ бытия-целым всегда находится в опасности. Как говорит Хайдеггер, к основанию Dasein принадлежит *Angst*, т.е. Dasein есть то основание, которое фундаментальным образом является безосновным.

Хайдеггер подводит итог анализу экзистенциального бытия-к-смерти следующими яркими словами, которые, как кажется на первый взгляд, указывают на прекращение вовлеченности в отношения с другими:

> «Заступание обнажает Dasein(у) затерянность в человеко-самости и ставит его перед возможностью, без первичной опоры на озаботившуюся за-

[4] Sein und Zeit. 265/245 (265).

ботливость, быть самим собой, но собой в страстной *(leidenschaftlichen)*, отрешившейся от иллюзий людей, фактичной, в себе самой уверенной и ужасающейся свободе к смерти»[5].

Что мне кажется наиболее интригующим в этом предложении, так это слово leidenschaftlichen, – страстный. Dasein становится страстным, аффективным, способным испытывать страдания. В ужасающем заступании нейтральность Dasein начинает исчезать. С моей точки зрения, это основной момент в анализе Хайдеггера – то, что это отбрасывание к самому себе в бытии-к-смерти освобождает Dasein от тенденции, способствующей его определению со стороны его окружения. Именно в этом и состоит момент свободы. Однако эта свобода не препятствует возможности, чтобы Dasein все же оставалось большей частью связанным с другим, экзистенциально связанным, т.е. находилось с ним в свободном отношении.

Хайдеггер начинает параграф 54 «Sein und Zeit» с напоминания о человеко-самости (*Das Man*) и о той утрате себя, которая характеризует Dasein в этом модусе существования. Dasein обнаруживает себя как потерянное для себя; его бытие является по существу расколотым. Эта двоякая структура утраты и восстановления здесь демонстрируется несколько иным способом. Хайдеггер задается вопросом, имеется ли какая-либо феноменологическая очевидность, какое-либо свидетельство, в котором может быть обнаружена возможность собственного (authentically) экзистенциального столкновения с самим собой в повседневном забвении себя. И в этом обнаружении имеется ли феноменологическая очевидность того, что человеко-самость затрагивается противопоставленной ей экзистенциальной самостью. Игнорирование (*Versäumnis*) себя (отречение от собственной самости, отсутствие выбора себя) принадлежит Dasein в его несобственности. Может ли этот процесс освобождения (*Entlassen*) себя от самого себя быть обратимым? В известной смысле это очень

5 Sein und Zeit. 266/245 (266).

платоновский вопрос. Возможно ли изменение, возвращение к самому себе? Хайдеггер заявляет, что подобная инверсия включала бы в себя избрание выбора самого себя (как противопоставленного выбору не иметь выбора, характеризующему несобственность). Это избрание выбора является тем, что Хайдеггер в итоге назовет решительностью (*Entschlossenheit*). Конечно, избрание выбора не представляет собой актуального выбора в смысле выбора того или иного предмета. Скорее, это вопрос восстановления нашей способности выбирать. Для Хайдеггера это равносильно вопросу, можем ли мы и каким образом действовать свободно. Хайдеггер задается вопросом не о том или ином способе действия или о том, что именно следует делать, но об онтологии действия в целом.

Я думаю, именно это имеет в виду Хайдеггер, когда в своем анализе шестой книги «Никомаховой этики» связывает совесть (*Gewissen*) с фронесисом[6]. Поскольку совесть и имение совести и есть тот феномен, к которому обращается Хайдеггер как к способу, которым собственная самость показывает себя несобственной самости и который первая избирает для своего бытия. Хайдеггер утверждает, что мы знакомы с совестью в форме «голоса (*Stimme*) совести»[7]. В качестве того, что мы слышим, совесть взывает к нам. Она зовет нас назад к самим себе из нашей потерянности в людях. Снова, как и в случае анализа речи, в центре внимания находятся прислушивание и слушание как сущностные характеристики бытия, способного говорить. Говорение и прислушивание соконституируют речь (*Rede*) Dasein. Хайдеггер говорит: «Зов совести имеет характер *призыва* (*Anruf*) Dasein к его наиболее своей способности быть самим собой»[8]. Однако затем он добавляет, что призыв, который имеет место в зове совести, является призывом к нам самим, который конституирован некой недостачей.

6 Heidegger M. Platon: Sophistes 56 ( Plato's Sophist 39) // Gesamtausgabe. 19. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992.
7 Sein und Zeit. 292/269 (292).
8 Ibid. 269/249 (269).

В определенном смысле то, что содержится в зове совести, есть возвращение экзистенциальной самости к ситуации человеко-самости, к опыту себя в модусе «не быть самим собой». Dasein призывается к пониманию себя в своем бытии-вот (thereness), в своей брошенности. Хайдеггер подчеркивает этот момент, анализируя процессы слушания и прислушивания:

> «Если Dasein может уметь вернуться и именно через себя самого – из этой потерянности прослушания себя, то оно должно себя сперва уметь найти, само себя, которое себя прослушало и прослушивает, прислушиваясь к людям. Это прислушивание должно быть сломлено, т.е. ему от самого Dasein должна быть дана возможность такого слышания, каким то прерывается. Возможность такого прерывания лежит в позванности без посредников. Зов прерывает прослушавшее себя прислушивание Dasein к людям, когда соответственно своему характеру зова пробуждает слышание, имеющее все черты, противоположные слушанию в потерянности. Если последнее захвачено “шумом” многообразной двусмысленности каждодневно “новых” толков, зов должен звать бесшумно, недвусмысленно, без зацепок для любопытства. Что дает понять, зовя таким образом, есть совесть»[9].

Собственное Dasein обладает особым способом прислушивания, которое отзывает его как из неспособности слышать себя самого, так и из прислушивания к людям, от которого оно его избавляет. Этот особый зов самости к самой себе является формой потрясения повседневности и остановкой состояния растворения и уклонения. Однако этот разрыв или разлом (*Bruch*) есть модальность бытия Dasein. Это означает, что в определенном смысле всякая коммуникация и толки, вся повседневность пронизаны этим разрывом, по меньшей мере, как экзистенциальной возможностью, то есть, по крайней мере, постольку, поскольку наша

[9] Sein und Zeit. 271/250 (271).

брошенность не может совершенно отбросить то, кто мы есть. Осуществление этого означало бы прекращение Dasein. Даже в самых седиментированных и бессодержательных формах языка поэтическое прислушивание способно извлечь скрытые и пребывающие в оцепенении возможности, которые молчаливо выражают себя через упрощенную и тривиализированную речь *Das Man*. Однако слушание подавленного голоса бытия в том, что циркулирует в повседневной речи, требует экзистенциальной настроенности и зачастую некоторой степени герменевтического насилия и глубокого анализа (excavation). Хайдеггер говорит, что в зове совести человеко-самость лишается своих отговорок и своего безопасного пространства.

Рассматривая проблему экзистенциальной настроенности на неартикулированное измерение несобственной речи, Хайдеггер утверждает:

> «Только в настоящей речи возможно собственное молчание. Чтобы суметь молчать, Dasein должно иметь что сказать, т.е. располагать собственной и богатой разомкнутостью самого себя. Тогда умолчание делает очевидными и подсекает “толки”. Умолчание как модус говорения артикулирует понятность Dasein так исходно, что из него вырастает настоящее умение слышать и прозрачное бытие-с-другими»[10].

Хайдеггер говорит, что, ни в коей мере не обособляя нас от других, подлинное молчание, будучи потерей дара речи перед лицом оцепеняющего воздействия толков, открывает пространство для коммуникации, которая является прозрачной для другого. Прежде всего, Хайдеггер говорит о том, что слушание «зова» и голоса совести нуждается в даре слушания молчания подлинного слова. Поскольку это поэтическое прислушивание является именно прислушиванием, оно не может быть навязано повседневному языку внешним образом. Мы не можем принять решение о том, чтобы сделать доступным для несобственного существования

10 Sein und Zeit. 165/154 (165).

голос совести, хотя мы и можем желать (*Wollen*) иметь совесть в том смысле, что мы можем быть готовыми и решительно подготовленными к ней. Подлинному говорению необходимо предоставить место и позволить быть явленным. Но это не ситуация его поиска в форме любопытства. Оно возникает внезапно для того, кто подготовлен. Оно обращается к нам.

Зов совести есть возвращение феноменологического языка, позволяющего тому, что есть, говорить о себе из себя самого. Локусом зова совести является человеко-самость, но все же толки людей блокируют совесть. Фактически она не может быть воспринята человеко-самостью; точнее, ее можно услышать только в молчании. Это призыв к самим себе и в то же время отозвание от людей. Поэтому двойной смысл содержится в утверждении Хайдеггера, что зов совести зовет из дали. «Зовут из дали в даль»[11]. В этом дистанционном удвоении Dasein открыто для отчуждения своего бытия как наиболее собственного способа быть. Dasein является чуждым для себя самого. Очевидно, что смысл данного отсутствия согласия с самим собой не сводится лишь к дискомфорту *Das Man* в его уклоняющемся бытии, хотя, конечно, это является источником названного рассогласования. Я полагаю, что этот зов из дали, этот голос совести, является горизонтом бытия Dasein, который не может быть превзойден или преодолен. Утверждая подобное, необходимо признать, что наличие этого состояния не-по-себе и дистанции является основанием для всех форм преодоления себя. Хайдеггер делает следующую заметку на полях: «Кто отдалился от своей самости»[12]. Таким образом, в определенном смысле совесть включает в себя как отчуждение Dasein от самого себя (чуждость, принадлежащую самому отношению к себе), так и – в зове совести как отозвании назад – близость Dasein к самому себе, когда оно впервые сталкивается со своей сущностной, экзистенциальной дистанционностью (distantiality).

[11] Sein und Zeit. 271/250 (271).
[12] Ibid. 271/251 (444).

Что здесь вызывает у меня интерес, так это являющееся центральным для совести понятие разрыва с толками. Прислушивание к другим, которое представляет собой составную часть толков человеко-самости, приостанавливается. Зов совести проникает сквозь повседневную болтовню и сплетни. Хайдеггер утверждает, что зов открывает нечто отсутствующее, резко останавливая нас, так сказать, выводя нас из состояния ступора повседневности. Он встраивает в эти разрывы нашей повседневной растворенности другой способ слушания: слушание молчания. В зове совести можно услышать то, что не является темой для разговоров и обсуждения в повседневной речи.

В параграфе 56 становится еще более очевидным, что совесть принадлежит к экзистенциалу речи. Поскольку язык связан с измерением *Mitdasein*, речь является местом коммуникации с другими. Однако мы уже знаем, что совесть является призывом самости к самой себе. Таким образом, совесть обеспечивает онтологическое основание для разговора с самим собой, но все же не очевидно, что она является также фундаментом для онтологии коммуникации в целом. Тем не менее я думаю, что это как раз-таки имеет место. Совесть не является той альтернативой повседневной речи, которая никак не связана с данной формой коммуникации. Хайдеггер говорит: «Зов настигает Dasein в этом обыденно-среднем озаботившемся себя-всегда-уже-понимании. Настигнута зовом человеко-самость озаботившегося события с другими»[13]. Эти слова означают, что совесть есть место или момент соединения фактичности и экзистенции. Если это так, то тогда дело не идет об устранении повседневного контакта с другими в мире наших озабоченностей. Скорее, вопрос заключается в следующем: каким образом усредненная повседневность и наши контакты с другими в мире трансформируются в момент зова совести? Каким образом совесть способна вывести нас более подлинным обра-

[13] Sein und Zeit. 273/252 (272).

зом в конкретность нашего бытия и нашу открытость по отношению к бытию других?

Будучи отозванной к самой себе, анализируемая в первом разделе самость Dasein, самость повседневного бытия-в-мире, является обойденной (*űbergangen*); Dasein выходит за пределы ее бытия в мире. *Das Man* оказывается оставленным и обойденным в зове совести. Человеко-самость распадается (*zusammensinken*). Это весьма драматический язык. Лишенное покрова человеко-самости, Dasein встречается с самим собой в полной наготе. Таким образом, то, о чем идет речь в зове совести, есть самость Dasein вне человеко-самости; то, к чему обращен призыв, есть собственная самость Dasein. Но это не означает, что Dasein лишается контакта с другими. Скорее, приостанавливаются собственнические (possessive), доминирующие, полные сплетен разговоры повседневности и подготавливается подлинная экзистенциальная открытость для коммуникации.

Зов совести не высказывает что-либо. Он ничего не сообщает. Он только говорит в модусе молчания (*Schweigen*), и это Хайдеггер называет умолчанием (*Verschwiegenheit*). Как молчаливое говорение совесть является формой подлинной речи и, таким образом, коммуникации. Прежде всего, это способ разговора с самим собой. Но Хайдеггер настаивает на том, что это также определяет наш способ бытия с другими. И делает это потому, что зов глубоко проникает в человеко-самость и, следовательно, трансформирует нашу манеру озабочения вещами и наш способ события с другим Dasein. Совесть – это способ бытия. Дистанция по отношению к себе, которую открывает совесть, причиняет Dasein беспокойство. Зов совести не является тем, что может быть для нас хорошо знакомым или к чему мы можем привыкнуть. Он настаивает на том, чтобы быть услышанным. Это можно назвать интенсивностью слушания, но я полагаю, что это необходимо также описать и как экзистенциальное слушание. В этом параграфе действительно речь идет об экзистенциальности слушания, обладающего восприимчивостью, открытого и готового для обращения.

Хайдеггер говорит: «Зов несомненно идет не от кого-то другого, кто есть со мной в мире. Зов идет *от* меня и все же *сверх* меня»[14]. Этот зов, по меньшей мере на первый взгляд, не является левинасовским зовом другого. Возможно, это и не голос сократовского даймония. Но все же он идет сверх меня (*Überkommen*). Я ведь воспринимаю его, и он спущен мне и захватывает меня. Он идет сверх меня из дали и все же идет от меня. Таким образом, мы здесь имеем нечто наподобие самотрансценденции Dasein. Если мы должны были бы утверждать, что «Sein und Zeit» предлагает что-то вроде трансцендентальной феноменологии, то это должно было бы иметь именно этот смысл. Двойственность бытия Dasein – равноизначальность экзистенциальности и фактичности – феноменологически обнаруживается в зове совести. Хайдеггер говорит, что «тонкая перегородка» отделяет «людей» от не-по-себе их бытия[15]. Перегородкой, по-видимому, является уклонение от молчания и экзистенциального прислушивания к тому, что не высказывается. Продолжая, Хайдеггер предостерегает нас от редуцирования своей мысли. Тот факт, что зов представляет собой зов самости назад к самой себе, не делает его просто субъективным. Однако же он действительно освобождает Dasein, т.е., освобождает Dasein от власти человеко-самости. В этом отношении он является чем-то большим, нежели критический голос (даймоний), который предупреждает нас, что мы не должны делать, если мы хотим иметь хорошую совесть.

Обсуждая проблему совести, Хайдеггер возвращается к рассмотрению трех основополагающих экзистенциалов (понимание, настроение, речь), которые впервые стали предметом анализа в конце первого раздела, а затем были тематически раскрыты при исследовании бытия-к-смерти. Совесть как экзистенциал нельзя подлинно приобрести как то, при чем можно надолго остаться и тем самым достичь собственного существования. С совестью (*Gewissen*) всегда сталкиваются как с зовом, как с призывом, и то, к чему

14 Sein und Zeit. 275/254 (275).
15 Ibid. 278/256 (278).

здесь призывается, – это к нашей настроенности к призыву, а не к его предметной стороне. Другими словами, понимание зова является делом удержания себя готовым и открытым для этого зова. Зов совести может быть только услышан в удержании себя в направлении имения-совести как возможности бытия. То есть дело идет, скорее, о выборе иметь совесть, желании иметь совесть, нежели о том, чтобы обладать ею. Совесть не может быть тем, на что можно всегда рассчитывать, но и не может она быть недоступна для нас как то, чего мы не можем достичь. Она всегда зовет нас к тому, чтобы быть чем-то большим, чем мы есть; но именно в понимании того, что я *есть* эта возможность, это движение в новом направлении. На что мы можем обратить внимание, так это на то, что, конкретизируя наше понимание как направленное к зову и предполагая, что понимание совести есть не что иное, как воля-иметь-совесть, Хайдеггер включает воление и тем самым желание в феномен понимания. Аристотель также поступает аналогичным образом, говоря в одном месте в «Никомаховой этике» о желающем разуме или разумном желании (*orexis*). Воля-иметь-совесть есть желание **быть**. Однако мы и есть это желание. Я думаю, что можно даже привести веские аргументы в пользу того, что восстановление желания и есть то, что имеет место быть, когда совесть отзывает нас из потерянности в человеко-самости. Если это так, то тогда желающее понимание является тем, что Хайдеггер имеет в виду под собственностью или собственным существованием. Однако то, к чему приводит нас совесть, это не-по-себе нашего бытия, т.е. нахождение не-у-себя-дома по отношению к себе. Бездомность представляет собой ту диспозицию, которая сопровождает желание в собственном экзистенциальном бытии. Настроение, которое наряду с пониманием и речью соконституирует экзистенциальность Dasein, – это прежде всего и главным образом *Angst*. Хайдеггер говорит: «Воля-иметь-совесть становится готовностью к Angst»[16]. По-

[16] Sein und Zeit. 272/252 (296).

нимание как возможность бытия находится лицом к лицу с Angst как возможностью не-бытия.

Истолкование речи в этом месте данного трактата сосредоточивается на феномене зова и, следовательно, на феномене слушания как изначального смысла речи. Совесть не высказывает что-либо. Язык утверждений (пропозициональный язык, который говорит что-то о чем-то) отбрасывается тем, кто слышит зов. Здесь нет ничего, что можно обсуждать или объяснять. Вот почему этот модус речи так часто третируется как бессмыслица или состояние немоты. Фактически экзистенциальная речь, которая осуществляется в пространстве изъятия из толков людей, не может ничего сказать или добавить к этому разговору. Киркегор подчеркивает то же самое, рассматривая тот факт, что экзистенциальный индивид ничем не выделяется и остается незамеченным как экзистенциальный индивид в публичном пространстве: он по-прежнему остается сборщиком налогов, участвует в экономическом обмене и т.д. Слово, которое избирает Хайдеггер для передачи понятия экзистенциальной речи, есть *умолчание (Verschwiegenheit)*. Речь совести никогда не достигает порога артикуляции. Dasein призывается назад к собственной тишине.

«Решительное Dasein, – утверждает Хайдеггер, – высвобождает себя для своего мира»[17]. Он достаточно четко говорит о том, что содержание мира, бытия-в, не меняется, т.е. заинтересованное озабочение тем, что есть, и событи*е* с другими не изменяются по своему содержанию. Мы не покидаем тех других, с которыми мы встречались в несобственной повседневности, и не заводим новый круг друзей. Хайдеггер говорит:

> «Круг других не меняется, и все же понимающее озаботившееся бытие к подручному и заботливое событи*е* с другими определяются теперь из их самой своей способности быть собой. ...Решимостью самость вводится прямо во всегдашнее озаботившееся бытие при подручном и вталкивается в заботливое событи*е* с другими... высво-

[17] Sein und Zeit. 274 (298).

бождает себя для своего мира... в заступнически-освободительной заботливости»[18].

Dasein не только освобождается от детерминированности со стороны своей вплетенности и растворенности в мир; ведь наряду с этой свободой в действие вступает свобода других. Хайдеггер подкрепляет свою мысль по поводу экзистенциальной собственности и его неизменной, но в то же время свободной связи с несобственностью следующими словами: «Решительность собственно усваивает себе неистину... Решимость означает допушение-вызвать-себя из потерянности в людях. Нерешимость людей остается все равно в господстве, она лишь не может задеть решительную экзистенцию»[19]. Именно эту герметичность (of) «вот» собственного Dasein Хайдеггер и называет бытие-в-ситуации.

Что я нахожу наиболее замечательным в описаниях Хайдеггером заступающей решимости, так это следующее утверждение: «Dasein *держит* себя открытым для постоянной, из основы своего бытия возможной потерянности в нерешимости людей»[20]. В заступающей решимости бытие-к-смерти становится освобождением для смерти, освобождением для собственной смертности. Хайдеггер пишет, что заступающая решимость есть «следующее совестному зову понимание, высвобождающее смерти возможность *совладать с экзистенцией* Dasein и развеять в его основе всякое беглое самосокрытие»[21].

### Изменение роли молчания и зова в «Beiträge» Хайдеггера

В «*Beiträge*» Dasein лишается остатков субъективности и самосознания, которые, возможно, все еще были представлены в «Sein und Zeit». Здесь Хайдеггер говорит о том, что мышлению необходимо «испытать соб-

[18] Sein und Zeitd. 298/274 (298).
[19] Ibid. 299/275 (299).
[20] Ibid. 285 (308).
[21] Ibid. 310/286 (310).

ственный провал», т.е. ввести в действие его собственное не-мышление самого себя (unthinking of itself), чтобы открыть пространство в пустотах для *Ereignis*, изначального присваивающего события. Это есть та работа, которая желает мыслить из «пустых» промежутков между словами. В этой связи особенно значимыми представляются частые обсуждения Хайдеггером языка и неговорения с его стороны (the unsaying of language), а также его постоянные намеки на умолчание и молчание слов. Дело обстоит таким образом, как будто Хайдеггер разрабатывает возможность умолкания перед событием. Таким образом, в этом тексте изменяется и точка зрения феноменологии как предприятия, вовлеченного в проект обнаружения и раскрытия. Весьма соблазнительно сказать, что Dasein становится пассивным перед лицом открывающегося события, правда, с учетом того, что необходимо пересмотреть значения самих терминов «активный» и «пассивный». Используя другие, по-видимому, более подходящие понятия, можно сказать, что Dasein больше не определяется как ужасающееся перед лицом собственной возможности небытия.

Наиболее сложный анализ новых определений Хайдеггером Dasein содержится в пятой главе, в параграфе об основании. Я хочу только упомянуть два момента: Dasein гораздо более эксплицитно представляется как квинтэссенциальный случай (of) «между» (*das Zwischenfall*) и рассматривается как «присвоенное» (owned over to). В одном месте Хайдеггер говорит, что Dasein проживается в опыте, т.е. вводится в действие благодаря *verückende Einrückung*, смещающему сдвигу (a displacing shifting-into)[22]. Очевидно, что Хайдеггер значительно отходит в понимании Dasein от своих ранних определений Dasein как бытия-вот и присутствия (хотя и как экстатичного присутствия). Он прямо располагает Dasein в пространстве перехода.

[22] Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 217; Contributions to Philosophy / trans. Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 309.

Эхо Бытия (*Seyn*) звучит как отказ в *Seinsverlassenheit*, в забвении бытия. Почему же этот отказ характеризуется как эхо, как отголосок (*Anklang*)? Несомненно, здесь присутствует остаточный элемент от древнегреческого понятия космоса как того, что резонирует с песней богов. Но также очевидно, что хайдеггеровское понятие настроения (*Stimmung*) в этом тексте в гораздо большей степени, чем в «Sein und Zeit», передает значение *Stimme*, голоса. Здесь важно также распознать проблематику зова «Sein und Zeit», однако речь уже идет не о зове совести, но о зове бога, возможно, последнего бога, которого с трудом можно услышать в звоне тишины[23]. Это имеет особое значение, поскольку тут обсуждается тема поворота, а поворот – это, очевидно, то, что требует перехода от процессов поисков и разысканий к внимательности и респонзивности. Это тот случай, когда видение и любые формы эйдетической философии должны быть с необходимостью оставлены, поскольку таковые могут быть лишь философией, которая репрезентирует сущее в присутствии своего взгляда. Метафорика глаза (*Augen*), которая была все еще превалирующей в «Sein und Zeit», исчезает из этого текста. Но слушание пока еще сохраняет восприимчивость к другому в сущем и, следовательно, все еще способно, по меньшей мере в слабой степени, уловить отголосок отказа (refusal) Бытия. Хайдеггер даже называет слушание и прислушивание определенным видом мышления (*Er-denken*)[24].

Обсуждая проблематику сдержанности (*Verhaltenheit*) и молчания в параграфе 14 «Beiträge», Хайдеггер обращается к одной из центральных тем своих размышлений. Он говорит: «Es verschlägt einem das Wort»[25]. Слово отказывает. Используемое в пассивном залоге с дательным падежом, это выражение име-

[23] «Важно признать, что характер самости впервые возникает из основания Da-sein и что основание осуществляется как присвоение (enownment) принадлежности к зову» (Beiträge. 67/47).

[24] Beiträge. 108/75.

[25] Ibid. 36/26.

ет в данном контексте следующее значение: он был потрясен или ошеломлен до немоты. При этом Хайдеггер предупреждает, что он не имеет в виду тот смысл, что иногда мы испытываем нехватку слов. Здесь содержится указание на изначальное условие в отношении языка. С точки зрения обычной речи мышление Хайдеггера в «Beiträge» является парадоксальным. Он доказывает, что сущее, которое связано языком, обязано своей способностью говорить фундаментальному состоянию безмолвия. «Слово отказывает кому-то» не случайным образом или по определенному случаю; этот отказ является катастрофичным, есть абсолютная потеря слова. Однако ирония заключается в том, что именно благодаря этому состоянию ошеломленности до немоты впервые появляется слово. Началом говорения является состояние бессилия до самого говорения.

Во введении к «Beiträge» Хайдеггер исследует связь между обычным языком и изначальным словом[26]. Отказ изначального слова является не случайным: это условие для языка сущего. Однако обычный язык сущего содержит и сохраняет след говорения Бытия (the saying of be-ing). Трудность, связанная с наделением кого-то языком, и ее связь с отказом (failure) первичного высказывания нельзя избежать или преодолеть. Вместо того чтобы стремиться к преодолению различия между обычным языком и тишиной Бытия, нам предлагают глубоко и содержательно углубиться в это различие до тех пор, пока не станет возможной трансформация, сдвиг языка, в котором слова восстановят свою поэтическую силу. Тишина сохраняет истину Бытия. Слово, сущностно связанное с языком, также, несомненно, есть такое хранение. В определенном смысле только тот, кто может говорить, может настроиться на тишину.

В параграфе 36 Хайдеггер решительно отвергает призыв к изобретению нового языка, хотя язык, который у нас есть, – это язык метафизики, язык сущего. То, что требуется, – это не новая манера говорить, а новый

[26] Beiträge. 83/58.

способ слушать. Хайдеггер призывает к тому, чтобы мы говорили на языке сущего как на языке Бытия. Тогда это было бы тем, что он называет трансформацией языка. Сегодня в эпоху махинации (*Machenschaft*) доступ к пространству, истине Бытия является закрытым. Поэтому необходимо услышать этот отказ (refusal); в определенном смысле мы должны научиться выражать этот отказ и сохранять это слово, отказывающееся говорить. Это выражение ухода Бытия и составляет суть стремлений Хайдеггера, и поэтому он сосредотачивает свое внимание на феномене умолчания в безмолвии (*Erschweigung*). На греческом языке слово *sigan* означает «молчание», однако в смысле хранения молчания, т.е. сохранения тайны. Ссылаясь на сигетический язык, Хайдеггер в этих параграфах говорит не только о молчании, но и о тайне. То, что требуется, так это говорение, которое сохраняет тайну Бытия. Он называет это логикой подлинной философии, философии, которая внимательна к иным начинаниям в способе говорить, внимательна к собственному философскому языку в эпоху конца метафизики. Это не то умолчание, которое стремится к разработке собственного набора знаков и собственной логики. Оно не использует символы для замещения того, о чем нельзя ничего сказать. Каким же образом работает логика тайны? Она охраняет и оберегает тишину, практикуя внимательное вслушивание и мышление и позволяя языку быть причастным состоянию сдержанности.

Весь текст «Beiträge» представляет собой непрерывное размышление о начале, о *Ursprung* и *Anfang*. Начало содержится в месте стыка не-говорения/говорения. Хайдеггера особенно интересует здесь начало поэтического слова. В определенном смысле это изначальные слова, благодаря которым спор мира и земли находит свое выражение в феноменальном мире сущего. Однако этот *archē*-язык испытывается как нулевая степень языка, как отсутствие языка. *Archē* языка – это полное отрицание слова. Но это отрицание, это говорение, удерживающее изначальный язык, является источником поэтической способности языка утверждать сущее.

Развивая свою мысль, Хайдеггер даже называет потерю слова (это состояние ошеломленности до немоты (*das Verschlagende*)) *Ereignis*, т.е. косвенным указанием (the hint) и наступлением Бытия. В этом же параграфе Хайдеггер считает этот отказ слова исходным условием для поэтического именования. Интересно, что он называет этот вид не-говорящего говорения именованием; возможно, это напоминает именование богов Гесиодом. В следующем параграфе Хайдеггер называет этот момент поэтического именования расцветом языка, когда слово вновь вступает в действие, представляет собой *poiesis*, то есть является плодотворным.

Обсуждая «тех, кто придет», Хайдеггер утверждает, что они будут сдержанными и молчаливыми. Они будут проявлять заботу по отношению к единичности бытия. В параграфе 248 Хайдеггер говорит, что эти будущие индивиды засвидетельствуют самую безмолвную тишину, в которой неуловимый *Ruck*, незаметный рывок, возвратит истину из махинации к *Ereignis*. Он называет эту сдержанность и молчание сокровенным праздником последнего бога[27]. Те, кто придут, будут слушать в печали и рождении, в горе и радости косвенное указание последнего бога. «Как этот намек сохраняется в качестве такового в сдержанном умолчании в безмолвии и как такое сохранение обнаруживается в уходе и прибытии, особенно в скорби (*Trauer*) *и* радости (*Freude*)...»[28]

Последний бог тесным образом связан с двойным движением ухода и прибытия. Оба этих понятии имеют в виду что-то отдаленное и будущее, что находится вне и по ту сторону того, что есть. Хайдеггер схватывает истину Бытия как событие, которое присваивает отказ и косвенное указание, принадлежащее последнему богу. Истина определяется не на языке того, чего нет, но как полнота, полнота дарения, которая осуществляется как отказ, сдерживание в молчании. Хайдеггер настаивает на том, что сдерживание и отказ являются наивысшей формой дарения. В этом смысле Бы-

[27] Beiträge. 399/280.
[28] Ibid. 400/280.

тие есть уход (*Vorbeigang* – оставление, покидание) последнего бога, дар отказа. И тогда Хайдеггер говорит, что в качестве ухода последнего бога Бытие становится отчуждением (*Befremdung*) и тишиной. То есть в силу причастности к уходу последнего бога Бытие есть отчужденное и другое, которое поэтому способно дарить в качестве тишины, ничего не контролируя и не предопределяя.

Dasein принадлежит Бытию как то, что охраняет и сохраняет эту чуждость и тишину. Dasein является причастным тому внешнему и другому, о котором нельзя ничего сказать и к которому нельзя обратиться. Только те, кто располагаются в месте поворота *Ereignis*, могут подготовить себя для вслушивания в тишину зовущего намека последнего бога в момент его ухода. Dasein принадлежит «между» (to the between of) события Бытия и в этой брошенности становится собой. В свою очередь и событие Бытия нуждается в Dasein.

*Перевод с английского А. Тетёркина*

# Стать свободным для сущего: о понятии *Gelassenheit* как этике мышления у Экхарта и Хайдеггера

Ханс Руин

Если не чает он нечаемого, не отыщет:
труднонаходимо оно и малодоступно.
*Гераклит, DK 18 (пер. С. Муравьева)*

Во время драматических событий последних месяцев кровопролитной войны зимой 1944–1945 гг. Хайдеггер создает текст, в котором описывает беседу между Ученым, Учителем и Гуманитарием. Тема беседы – выяснение сущности *Gelassenheit*, понятия, которое может быть переведено как «невозмутимость» или «спокойствие». Оно происходит от слова *gelassen*, что означает буквально «оставлять» и «оставлять в покое». Альтернативным переводом может также быть «непринужденность» или же «отрешенность». В некоторых поздних текстах Хайдеггера это понятие используется для описания основополагающего поведения, в котором человек открывается правде бытия и которое является предпосылкой уникального мышления. В 1955 г. Хайдеггер пишет речь под названием «Gelassenheit», в которой делает акцент именно на «отрешенности от вещей» (Gelassenheit zu den Dingen) и на «открытости для тайны» (Offenheit fьr das Geheimins). Оба поведения представляют собой путь для человека, благодаря которому он может обрести свою новую основу[1]. Именно в этих словах идеи Хайдеггера складываются в некое зеркало, в котором идеи немецкой христианской мистики могут получить новое отражение. *Gelassenheit* как философско-психологическое поня-

[1] Оба этих текста были напечатаны в маленьком сборнике «Gelassenheit» (Pfullingen: Neske, 1959). Данная статья написана в рамках исследовательского проекта при поддержке *Östersjöstiftelsen* «Техника, жизнь, нигилизм».

тие впервые появляется именно у Мейстера Экхарта: в его проповедях регулярно повторяется мысль, что человек для того, чтобы найти Бога, должен отрешиться от самого себя (sich gelassen), освободиться, уединиться (abgeschieden). Иными словами, человек становится восприимчивым к силе и духу Божьему и в возвышенной пассивности освобождается для иного вида активности. В своем самом радикальном проявлении человек в конечном итоге должен также оставить Самого Бога[2].

Имеется близкая связь экхартовских понятий *Abgeschiedenheit* и *Gelassenheit* с поздними идеями Хайдеггера о бытии, некоторые из которых нашли свое выражение в понятии *Ereignis*, событие. Я хотел бы остановиться на этой теме немного поподробнее. Эта связь, во-первых, актуализирует вопрос об отношении Хайдеггера к мистической традиции, а во-вторых, ведет к проблематизации понятия мистического как такового. И далее она приводит к вопросу о том, как Хайдеггер понимал технологическую современность и что для него означало искать свое место в мире, в котором растворяется все прочное.

К вопросу об отношении Хайдеггера к мистике и мистической традиции можно подойти с разных сторон. Прежде всего, в его работах очевиден интерес к немецкой христианской мистике и определенное родство с ней. Он довольно рано прочел Экхарта и имел обыкновение отсылать к Экхарту теологов, посещавших его семинары[3]. В докторской диссертации 1917 г. «Учение Дунса Скотта о категориях и значении» намечается намного более детальный анализ идей Экхарта, которому, однако, не суждено было осуществиться. Хайдеггер также готовит более объемный курс о не-

2 Именно эта формулировка появляется в его, наверное, самой радикальной проповеди на эту тему по поводу нищих духом (Матфей, 5:3). См.: Predikan XVIII // Predikningar I / пер. B. Brisman. Skelleftee: Artos, 1961/2007. P. 117.

3 Ср.: Pöggeler Otto. Mystical elements in Heidegger's Thought and Celans Poetry // Word Traces. Readings of Paul Celan / ed. A. Fioretos, Baltimore: Johns Hopkins UP, 1994. P. 75–109.

мецкой мистике на 1919–1920 учебный год, фокусируясь на Экхарте. Этот проект также не был закончен, но много позже был опубликован в посмертном собрании сочинений[4]. Эта работа пытается в духе религиозной феноменологии описать мистику как позицию сознания, восходящую к античной философии субъекта. Однако помимо этого Хайдеггер больше нигде не выражает в эксплицитной форме свое отношение к мистике как философской традиции. Ни в одном из своих тщательных критических анализов основ немецкой философской традиции – немецкого идеализма, Лейбница, Гельдерина, Ницше – он не рассматривает сколько-нибудь подробно это весьма важное для него наследие. В то же время он периодически возвращается к его осмыслению. Например, в своем пространном труде 1955 г. о «принципе» или «обосновании» рационализма («Der Satz vom Grund») Хайдеггер основывает свою критическую рефлексию на идеях Ангелиуса Силезиуса, Экхарта и Бёме о высшем существовании «без причины» (*ohne warum*)[5].

Из этого, разумеется, не следует, что для Хайдеггера Экхарт и христианская мистика были просто скрытым источником, из которого он безо всякой рефлексии взял то, что ему было нужно. Наоборот, он несколько раз подчеркивает свое несходство с мистикой и мистическим как таковым. В своих лекциях о Ницше конца 1930-х гг. он пишет, что многие напрасно ищут выхода из сложившейся ситуации в философии, пытаясь сбежать в некую потустороннюю «мистику»[6]. Ведь в этом случае мистика оказывается в плену у не-

[4] План курса лекций опубликован в виде приложения в книге: Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens // Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. S. 303–337.

[5] Heidegger M. Der Satz vom Grund. Pfullingen: Neske, 1957. S. 101.

[6] Nietzsche II, Pfullingen: Neske, 1961. S. 28. См. также у Брета Дейвиса в его замечательном исследовании о понимании Хайдеггером проблемы воли: Davis Bret. Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit. Evanston: Northwestern UP, 2007. P. 122.

гативного ее противопоставления логике и рациональности. А в некоторых заметках об Экхарте Хайдеггер отмечает, что экхартовская философская позиция отчасти обусловлена христианской метафизикой, а также неотрефлектированным представлением о воле и разуме. В целом у Хайдеггера нет позитивного отношения к тому, что он сам называет «мистическим». Для него само это слово означало скорее исторически сложившееся наименование, но никак не название позитивного учения. Хайдеггера часто обвиняли как в мистицизме, так и обскурантизме, но эти наивные обвинения обычно исходят от тех, кто сам находится в неких метафизических рамках, когда значения разума и мистики не проблематизируются. Почему отношение Хайдеггера к так называемой мистической традиции важно? Одна из причин – потому что именно оно ведет к проблематизации полюсов этой традиции, а тем самым и общепринятого понимания термина «мистическое».

В этой связи стоит заметить, что сам Экхарт тоже не относит себя к мистикам; напротив, он последовательно придерживается рационалистического описательного аппарата с элементами томизма. Экхарт не является сторонником противопоставления разума и веры и отказа от себя в пользу божественного, к которому якобы призывает его учение. В одной из своих проповедей он говорит как раз о том, что разум и знание открывают путь для нового отношения к Богу[7]. А в одном из своих самых замечательных изречений он, кажется, заявляет, что *если* Бог и истина были бы разделимы, то нужно было бы предпочесть истину Богу[8]. Через все его труды проходит мысль, что ничто не может связать свободу человека, и только таким образом может быть осуществлена радикальная идея несвязанности. Этот сильный акцент на знании и интуиции побудил Хайдегге-

[7] Eckhart M. Predikan III: «Nunc scio vere, quia misit dominus angelum suum (Apg. 12:11)», Predikningar I, Skelleftee: Artos, 2007. P. 24.

[8] Ibid., p. 142, predikan XXIII: «Mulier venit hora et nunc est, quando veri aodratores adorabunt patrem in spiritu et veritate (Joh. 4:23)».

ра сделать определенные оговорки в отношении мистической традиции, которую он в своих ранних лекциях о религии противопоставлял древнейшим источникам христианства, в особенности Евангелию от Павла, где, в его понимании, ощутима более глубокая экзистенциальная неопределенность и непредсказуемость[9].

Что касается понятия «мистика», то оно не просто означает традиционный религиозно-психологический подход, согласно которому понятие действительности многозначно, но указывает на нечто специфическое, а именно: на определенное учение и практику, целью которой является единение человека с Богом. В обширной литературе обо всех так называемых мистиках – не только в христианстве, но и в других религиях – этот термин обычно применяется как нечто само собой разумеющееся. Но прежде чем мы согласимся, что «мистика» что-то означает, важно сначала задуматься над смыслом этого слова. Исторически и семантически нейтрализовав это само собой разумеющееся значение, мы сможем таким образом освободиться для более подлинного осмысления самого этого понятия. Выражаясь в экхартовских терминах: для того чтобы понять, что такое мистика, мы должны быть готовы отказаться от нее. Считается, что *myo* в греческом языке имело значение «прекращать» или «закрывать» (про глаза, но также и рот). Это слово означало также «молчать», а отсюда можно проследить связь со значением «посвящать» и «обучать». *Mysterion* означает «то, во что человека посвящают», а отсюда появилось понятие специфических ритуалов, «мистерий». Одним из первых сохранившихся свидетельств слова *mysterion* является фрагмент из Гераклита, который саркастически описывает «мистерии, в которые люди посвящаются», как он пишет, «не священным образом»[10]. Он отзывает-

9 Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens // Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. S. 124.

10 Фрагмент DK14. В моем комментарии к этому фрагменту я описываю отношение Гераклита к мистике в книге *Fragment* (пер. H. Rehnberg & H. Ruin. Lund: Kykeon, 1997. P. 40).

ся о *mystais*, т.е. «мистиках», или – буквально – «посвященных», в том же духе, что и о «ночных бродягах, магах и вакхантах»[11]. Позже у ранних христианских авторов слово *sacramentum* используется как перевод греческого слова *mysterion*. Много позже в книге Дионисия Ареопагита «Theologia mystica» (500-е гг. н.э.) это слово стало эксплицитно обозначать одну из спорных теологических позиций в христианстве.

Используемое в современной религиозно-психологической мысли значение понятия «мистика» восходит к сравнительному религиоведению XIX в. С точки зрения последнего «мистика» – это общий термин для описания так называемого межкультурного опыта, который может быть проинтерпретирован психологически, как, например, у У. Джеймса. Но сам Экхарт, выступающий в различных обзорных анализах мистической традиции как важнейший ее толкователь, таким образом себя не характеризует. Называть его идеи «мистическими» означает уходить от понимания той открытости, которой отмечены все его проповеди и которая не подразумевает никакого таинства посвящения. Он говорит в одной из своих проповедей: «Кто не понимает этой речи, пусть и не печется о том, ибо покуда не дорос он до этой правды – не поймет ее»[12]. Здесь имеется в виду не посвящение в таинство, а скорее некая экзистенциальная практика, в которой человек через парадоксальное сочетание отрицания и согласия становится открытым для возможного универсального опыта.

Этим коротким отступлением я хотел показать, что понятие мистики в случае Экхарта не очень помогает пониманию его идей. Для того чтобы понять их своеобразие, более продуктивен подход Хайдеггера, сформулированный в его ранних лекциях. В них он говорит о понимании учения Экхарта как такой позиции сознания и опыта, которая может быть описана без претен-

11 Фрагмент DK14.

12 Eckhart M. Predikningar I. S. 118, predikan XVIII: «Beati paupepes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum (Matt. 5:39)».

зий на логическое обоснование. Соответственно, для понимания этого учения нужно сначала прояснить его философский генезис, начало которому положено античной философско-религиозной мыслью прежде всего Августина, Аристотеля, Платона, неоплатоников и стоиков[13]. В своих ранних текстах Хайдеггер ищет то, что он называет «пранаукой», т.е. феноменологически выработанную способность разбираться в различных опытах и видах опыта, где опыт понимается как опыт переживания личности и опыт человеческой экзистенции. Впоследствии он оставляет эту несколько сциентистскую терминологию Гуссерля, хотя и не отказывается от самого метода. Суть его в том, чтобы исследовать основные виды человеческого опыта, не превращая их в предметы психологии или той же философии. Кроме того, позже Хайдеггер аналогичным образом будет пытаться приблизиться к поэзии, прежде всего поэзии Гельдерина.

В опубликованных записях к лекциям 1917 г. ясно видно, что для Хайдеггера центральным понятием в толковании средневековой мистики является *Abgeschiedenheit*, «уединение, отрешенность» (а не *Gelassenheit*, которое только вскользь упоминается в лекциях)[14]. Он также понимает отрешенность как «образ субъекта», но во фрагментарных черновых записях к лекциям не предлагает никакого толкования того, каков «образ субъекта» у Экхарта. Как же тогда Хайдеггер мог прийти к такому пониманию? Именно в этом направлении я хотел бы наметить анализ главных понятий Экхарта. В тексте под названием «Об отрешенности» Экхарт описывает ее как высшую *добродетель*, сравнимую с прочими второстепенными добродетелями, такими как любовь и смирение[15]. Добродетель – это поведение, или *hexis* в терминах Аристотеля, т.е. приобретенное свойство человека приходить к согласию с миром. Для Экхарта отрешенность не озна-

[13] Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. S. 303.

[14] См.: Olsson F. Läsningar av intet. Stockholm: Bonniers, 2000. S. 314. О понятии *Gelassenheit* см. с. 309.

[15] Eckhart M. Predikningar I. S. 147–160.

чает отойти в сторону или замкнуться в себе. Она непосредственно связана с понятиями открытости и восприимчивости. Эта добродетель, как он пишет, делает возможным священное «единение Бога со мной»[16]. Это можно представить себе как некую пассивность, через которую человек открывает себя чужому. Но для Экхарта позиция пассивности в той же мере является позицией свободы. Он пишет, что отрешенность означает быть «совершенно свободным по отношению ко всему творению»; она «оставляет все вещи в покое»[17]. В таком же духе во всех его идеях последовательно делается акцент на понимании духовности как несвязанности и независимости, как невозмутимости. Здесь он более чем когда-либо близок к стоицизму, особенно к Сенеке, которого он одобрительно называет «языческим мастером»[18]. В отрешенности дух пребывает нетронутым, и в этом состоянии он наиболее близок к Божественному. Как пишет шведский литературовед Андерс Улссон в своем замечательном исследовании об Экхарте и проблеме небытия, в этом корень его *via negativa*, его приятия небытия как основы для встречи с Богом[19]. Это экхартовское небытие – не отсутствие бытия, а скорее максимально возвышенная потенциальность.

Пытаясь понять значение и своеобразие этой духовной практики, этого упражнения, или *аскезы* в первоначальном смысле этого слова, мы можем сконцентрировать наше внимание на цели этого стремления, а именно – на возможном союзе человека с Богом. Это упражнение, таким образом, определяется верой в сверхъестественную силу, которая в определенном смысле коррелирует с метафизическими представлениями. Но мы также можем остановиться на том, что называется «образом субъекта», как воплощении реальной

16 Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / пер. со средневерхненемецкого М.В. Сабашникова. http://www.magister.msk.ru/library/philos/ekhart01.htm

17 Там же.

18 Там же.

19 Olsson F. Läsningar av intet. P. 73.

экзистенциальной позиции сознания[20]. В этом случае можно сказать, что Экхарт ищет новую форму субъективности, в которой отношение к душе – равно как и основа субъективности – активно изменяется. Это отказывающееся от себя «я» характеризуется более свободной восприимчивостью, которая достигается тем, что человек освобождается от своей потребности в бытии в общем и своего «я» в частности.

В этой связи очень важно, что в конечном итоге Экхарт требует, чтобы человек был готов оставить даже Бога. Если бы целью было всего лишь единение с Богом, эта формулировка была бы просто абсурдна. Как можно хотеть оставить то, ради чего человек с самого начала все оставил? В примечательном пассаже о «нищете духом» Экхарт пишет о том, что человек в конце концов станет настолько независимым и свободным, что он не будет знать или понимать, пребывает ли Бог в нем или нет. Присутствие божественного станет также почти неосознанным следствием того, что человек открылся для восприятия[21]. Чтобы понять это как конкретную духовную практику, чрезвычайно важно то, что в этом отказе от себя, в этом искреннем отрешении человек не теряет собственный мир. Наоборот, это поведение составляет собой также подготовку для действия и активности, вовлеченности в творение, основу всех прочих добродетелей, таких как смирение, милосердие и любовь.

Главной темой размышления в написанном в последнюю военную зиму «Разговоре на проселочной дороге» между Ученым, Учителем и Гуманитарием является вопрос о сущности человека. Учитель – из всех

20 Пример такого прочтения мы находим в поздних работах Фуко о позднеантичной философии, в особенности о римских стоиках, в чьих идеях о несвязанности, разуме и воздержании он видит процесс субъективации, технологии индивидов, который порождает новые формы субъективности. См.: Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе.

21 Eckhart M. Predikningar I. S. 115, predikan XVIII: «Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum (Matt. 5:3)».

троих наиболее близкий *alter ego* Хайдеггера – говорит, что этот вопрос требует от нас, чтобы человек до определенной степени смог освободиться от самого себя. Освобождение от обычного понимания человеческого, тем не менее, включает в себя освобождение от традиционного представления о мышлении как воле и представлении, или – в терминах Канта – как спонтанности. Поэтому рассуждение о мышлении ведет к тому, чтобы «хотеть не-хотения».[22] Позже Учитель возвращается к вопросу о том, что для отвыкания от воли требуется та самая отрешенность (Gelassenheit*)*. Только если мы изменим наше отношение к вещам, вещи смогут раскрыться перед нами. Тем не менее эта отрешенность не есть нечто, что мы сами можем вызвать, а скорее нечто, к чему мы должны быть готовы, «пробуждены». Ибо мы не можем активно пробудить отрешенность, мы скорее должны дать ей «просто быть». Таким образом, три собеседника приходят к пониманию *Gelassenheit* как того, что лежит вне сферы воли. Отрешенность также не может быть понята через противопоставление активности и пассивности; наоборот, она лежит «за пределами различения активности и пассивности»[23].

Для Гуманитария трудность при осмыслении отрешенности состоит в том, что она часто понимается именно в пределах воли, «как у старых мастеров мышления, например у Мейстера Экхарта». На это Учитель отвечает, что у Экхарта «тем не менее можно многому поучиться»[24]. Здесь Хайдеггер напрямую ссылается на Экхарта, в то же время подчеркивая, что к религиозно-мистическому контексту его идей теперь нужно относиться критично. По словам Учителя, та отрешенность, которую он ищет, не означает «отвергнуть греховное самолюбие и оставить собственную волю в пользу воли божественной»[25]. Из этого короткого заявления мы мо-

[22] Heidegger M. Gelassenheit. Pfullingen: Gunther Neske, 1959. S. 30.

[23] Хайдеггер М. Отрешенность / пер с нем. А.С. Солодовникова. 1991. http://lib.ru/HEIDEGGER/gelassen.txt.

[24] Heidegger M. Gelassenheit. S. 34.

[25] Хайдеггер М. Отрешенность / пер. с нем. А.С. Солодовни-

жем заключить, что Хайдеггер считает, что Экхарт и христианская мистика отчасти вовлечены в метафизику воли, которую он подробно разбирал в предыдущие годы в своих критических трудах о немецком идеализме. Иными словами, мистика явно не противостоит и не находится вне той нигилистической воли к власти, которая, в его понимании, пронизывает современное мышление и которая приводит к господству техники.

Таким образом, Хайдеггер подчеркивает, что Экхарт является источником вдохновения, и в то же время он пытается найти новые пути в отношении мистической традиции, истоки которой побуждают к ее критическому переосмыслению. Как я попытался показать выше, возможно прочтение Экхарта и в другом контексте, более близком самому Хайдеггеру, или даже в некоем третьем контексте, где оба мыслителя, отталкиваясь от идеи преображенной субъективности, приходят к согласию в вопросе об этике мышления.

Если у Экхарта, по крайней мере на первый взгляд, отрешенность означает то поведение, в котором человек становится восприимчив к Богу и Его творению, то у Хайдеггера оно означает именно этику мышления. Отрешенность не означает нахождения по ту сторону мышления и тренировки ума. Наоборот, это измененная практика ума, упражнение, через которое достигается опыт мышления, который в противном случае имеет тенденцию блекнуть. Это мышление, которое понимает само себя не как представление или манипуляцию, а как пробужденную открытость тому, что существует. Как подчеркивают собеседники в тексте Хайдеггера, оно зависит от способности «выжидать», и в этом выжидании мы открываемся тому, что выжидаем, с тем, чтобы таким образом «войти в близость дальнего»[26]. В конечном итоге мышление достигает точки, в которой понимает самое себя, но не через себя или свое выжидание, а через «свое другое»[27].

кова. 1991. http://lib.ru/HEIDEGGER/gelassen.txt.

26 Heidegger M. Gelassenheit. S. 42f.

27 Ibid. S. 51.

Важно, что именно Ученый позже добавляет, что в этом понимании мышления как отрешенного, потустороннего хотения речь идет не о «безвольном позволении всего на свете и отказе от воли к жизни»[28]. Речь идет скорее о создании новых терминов для осмысления отношения человека к истине и сущему. В известной и часто цитируемой критической статье 1953 г. Юрген Хабермас охарактеризовал мышление Хайдеггера как несущее отпечаток децизионизма 1920–1930-х гг., с акцентом именно на волевой решимости, которое и привело его близко к фашизму, а после падения Германии заставило сбежать в еще более пораженческий пиетизм[29]. На контрасте с этой простой схемой интересно посмотреть, как сам Хайдеггер проводит нить между рассказом 1945 г. и вроде бы совсем не похожей на него книгой 1927 г.: он пишет, что эта решимость, о которой он писал в «Бытии и времени», должна пониматься «как открытость бытия для открытого»[30].

Примечательно, что в тексте 1945 г. участники разговора находятся в некоем внеисторическом пространстве. Ужасные события войны не находят никакого отражения в их беседе. Их мир скоро рухнет, и наступит новый век. Война означала не только битву народов и идеологий, но также и борьбу между технологическими системами и артефактами. Немного позже, в августе того же года, это представление будет красноречиво подтверждено применением ядерного оружия в Японии. Но в тот момент участники разговора обращаются внутрь себя в тихом размышлении о том, как мышление может дать основу и сохранить уникальное отношение к вещи. Над местом действия нависает одновременно пугающая и многообещающая тишина.

Когда десять лет спустя Хайдеггер возвращается к вопросу о *Gelassenheit,* ситуация уже иная. Его приглашают произнести речь в его родном городе Мескирхе на праздновании годовщины со дня рождения компо-

[28] Хайдеггер М. Отрешенность.

[29] Впервые опубликовано в газете «Frankfurter allgemeine Zeitung», 25 марта 1953.

[30] Heidegger M. Gelassenheit. S. 59.

зитора Конрадина Крейцера. Хайдеггер отдает должное Крейцеру в начале, но вся остальная его речь выглядит как диагноз современности. Хайдеггер везде видит «бегство от мышления» и растущую «бездумность»[31]. Как и в других текстах этого времени, он противопоставляет два типа мышления: «вычисляющее мышление» и «осмысляющее раздумье». Оба имеют свое обоснование и область применения, но последнее требует больших усилий, «длительного упражнения»[32].

Если осмысляющее мышление требует усилий, то это значит, что оно не абстрактно, а скрыто в каждом из нас, в повседневной склонности заботиться о своем. Осмысляющее мышление растет из заботы о том месте и той ситуации, в которой человек находится, в частности из заботы о своей родине. Хайдеггер задает вопрос: не коренится ли любое творение в почве своей родной земли, *Heimatsboden*? Он цитирует немецкого писателя и поэта-романтика Иогана Петера Гебеля: «Мы растения, которые – хотим ли мы осознать это или нет – должны корениться в земле, чтобы, поднявшись, цвести в эфире и приносить плоды»[33]. Хайдеггер рисует перед своими соотечественниками печальную картину современной Германии, в которой многие лишились своих корней вне зависимости от того, пришлось ли им уехать или они остались. Потому что потеря корней есть не просто потерянная родина, но и состояние нового технологического века с его повсеместно медиализированной действительностью. Утрата укорененности и почвы является неизбежным следствием нашего века, пишет Хайдеггер.

Трудно найти более подходящий текст для иронического анализа того, что часто критикуется как хайдеггеровская «романтизация родины». Его слишком общая критика современности и использование не только устаревших, но и несущих сильные политические коннотации понятий «родина» и «почва», кажется, в основе своей опровергаются недавним прошлым. Но именно

31 Heidegger M. Gelassenheit. S. 12.

32 Хайдеггер М. Отрешенность.

33 Там же.

здесь, когда он вроде бы ближе всего стоит к невозможной и исчерпавшей себя мыслительной позиции, проявляется его оригинальность: в тихом диалоге с главными понятиями христианских мистиков он ищет новые пути для осмысления участи современности. В наш атомный век, пишет Хайдеггер, в отношении человека к природе произошел переворот: мир превратился в источник энергии. Техника теперь определяет отношение человека к сущему, которое получает свое метафизическое определение и становится предметом вычисления и использования. В развитии биологии и химии он также видит наступление нового века, выраженное в словах нобелевского лауреата Стэнли о том, что «близок час, когда жизнь окажется в руках химика»[34]. Человек в своем мышлении не готов к этим изменениям, он растерян перед превосходством техники. Он принуждается к подчинению ее логике, не способный защититься от нее. Будучи очарован совершенством техники, он становится орудием собственных действий. Он становится рабом техники.

В этой ситуации задача мышления – отыскать то освобождающее поведение, в котором мы можем «оставить в покое» технические средства, не позволяя им «затронуть нашу сущность». Это не означает отказа от технической современности или попытки ее избежать; напротив, это означает одновременно сказать и «да», и «нет». Это также не нерешимость, а способ достижения спокойствия и простоты. Это поведение – одновременного согласия и отрицания мира техники – Хайдеггер называет «старым словом – отрешенность от вещей» (Gelassenheit *zu den Dingen*)[35]. Отрешенность означает не просто отступление или отказ от притязаний вещей, она также подразумевает, что мы должны тренировать в себе готовность к обнаружению того смысла, который скрыт в самом технологическом предприятии. Ибо техника теперь не просто внешняя угроза, но собственное метафизическое движение человека, в котором человек включается в преобразование самого

34 Хайдеггер М. Отрешенность.
35 Там же.

себя, природы и своего с ней взаимодействия. Но для того чтобы стало известно это скрытое значение, человек не должен идти на поводу у собственной очевидной логики техники. Мы должны быть готовы к появлению ожидаемого. Таким образом, отрешенность соответствует и другому поведению, тому, что Хайдеггер называет «открытостью для тайны» (Offenheit fьr das Geheimnis)[36].

В «Разговоре на проселочной дороге» отсутствовала тема технологической современности и положения человека в ней. В тексте 1955 г., однако, Хайдеггер располагает мышление прямо в современной ситуации. Оба восходящих к экхартовской теме поведения – отрешенность и открытость для тайны – мотивированы и в определенной степени возможны именно в специфических обстоятельствах современности. Современность, основанная на технологической рациональности, требует от мышления найти то поведение, которое позволит ему осмыслить и понять то, в чем оно уже заключено. Таким образом, именно в связи с современностью экхартовская аскеза актуализируется как путь для философской мысли, как возможность обрести и сохранить свое предназначение.

Тут стоит отметить, что именно в этой связи Хайдеггер обращается к вопросу о почве и земле. Потому что в этот век более не существует надежной основы, к которой можно было бы вернуться; нет больше географической, национальной или языковой родины, которая дала бы приют, поскольку эта ситуация универсальна. Предлагаемые Хайдеггером два типа поведения дают нам возможность обитать в мире в его полноте и многообразии, они как бы становятся нашей землей и почвой. Они также намечают возможный путь противостояния вычисляющему мышлению, которое в противном случае угрожает занять господствующее положение.

Поэтому цитата Гебела о стремлении корней к небу у Хайдеггера заслуживает особого внимания. Цитата

[36] Heidegger M. Gelassenheit. S. 24.

ведь не о том, что нужно быть укорененным, а скорее о необходимости всех корней расти в пространство для того, чтобы цвести и давать плоды. Укоренение всегда предполагает устремление от корня.

Хайдеггер описывает это новое чувство принадлежности как некую укорененность, обращенную одновременно вверх и вниз. Человек не может отдохнуть на земле, на месте. Чтобы его жизнь смогла цвести и плодоносить, он должен освободиться от привязанности к корням, которой стала техника, закрепившая за человеком принудительное использование почвы. Вместо этого человек должен избегать принуждения, потому что только тогда прояснится его потаенный смысл. В освобождении от принуждения, в открытости для «еще-не-теперь», в ожидающей готовности для неожиданного человек сначала находит корни и почву, но не для того, чтобы отдохнуть или прикрепиться к ней, и не для того, чтобы там спрятаться, а для того, чтобы жить в открытости для непредсказуемой истины бытия.

Если и существует хайдеггеровская «мистика», то найти ее можно именно в понимании живой практики мышления как никогда не прекращающегося упражнения: оставаться свободным для прихода сущего в отрешенной открытости для тайны.

*Перевод со шведского А. Семененко*

# Пространство опыта и опыт пространства

Виктор Молчанов

## Пространственный язык времени

Различие внутреннего и внешнего опыта – общепринятое различие всех форм гуманитарного знания, и прежде всего философии и психологии. Ключевой, фундаментальной проблемой метода она становится в феноменологической философии. Для Ф. Брентано внутреннее восприятие – источник наших знаний о психических феноменах, т.е. об актах сознания; для Гуссерля вопрос о сущности рефлексии как модификации первичного сознания – это вопрос об источнике достоверного знания о сознании.

Здравый смысл также признает это различие, и выражения «внутренний опыт», «внешний опыт» стали настолько привычными, что пространственный характер этого различия, как правило, упускается из виду. Указание на то, что эти выражения являются метафорами, не отвечает на вопрос о том, почему именно пространственные метафоры используются для радикального разделения видов опыта. Существует ли вообще иная исходная почва метафорических выражений, нежели пространственность тел, вещей, ситуаций и отношений? М*ета-фора* как перенос, а также ис-ходная почва, или про-исхождение, и ситуация (situs) – слова из пространственного тезауруса. Существует ли иной изначальный тезаурус, иначе говоря, существуют ли слова, которые прямо или косвенно не указывали бы на пространство и пространственный опыт – этот вопрос мы оставляем открытым.

Какова же пространственная *основа* разделения двух *основных* видов опыта? Очевидно, что такой основой не может быть тело, даже собственное тело, рассматриваемое как объективно-пространственная формация. Тогда границей между внутренним и внешним опытом

оказалась бы кожа как наружный покров организма с его физиологическими функциями. Можно было бы принять в качестве основы разделения на внутренний и внешний опыты человеческую телесность как «тело-в-мире»: тело-в-движении, тело-в-ощущении, тело-в-изнеможении и т.д. Однако для описания телесности во всех ее бытийных измерениях опять-таки требуются прямо или косвенно пространственные характеристики, хотя, конечно, не почерпнутые из естественнонаучных дисциплин.

Традиционно пространство связывают с внешним опытом, а время – с внутренним. По крайней мере, такой способ разделения господствует начиная с Канта и до Бергсона, Гуссерля и Хайдеггера, который отождествил уже не время и сознание, а время и бытие. В этом отношении примечательна позиция Брентано, для которого психические феномены не имеют ни пространственных, ни временных характеристик. Не могут они быть охарактеризованы и с помощью категорий чистого рассудка. Если они не темпоральны и не пространственны, может быть, они вечны? Каким образом тогда получить доступ к этой вечности?

Такое соответствие (внешнему опыту соответствует пространство, а внутреннему – время) ставит под вопрос пространственный язык опыта[1]. Он использует-

[1] В одном из поздних текстов («О памяти», 1913 г.) Брентано указывает на попытку Ж. Гюйо сделать пространственные характеристики времени эксплицитными: «О будущем говорят, что оно перед нами, о прошлом, что оно позади нас». Брентано не принимает такой взгляд, утверждая, что пространство служит для определений времени аналогично письму в языке. (Brentano F. Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit, und Kontinuum. Hamburg: Meiner, 1976. S. 91-92.) Заслуживает также внимания попытка С. Аскольдова понять сознание и переживания как причастные не только времени, но и пространству: «Эта внутренняя топография души (превосходный термин! – *В.М.*) не имеет ничего общего по способу своего определения с топографией физических предметов». (Аскольдов С. Сознание как целое. Отдельный оттиск из «Психологического Обозрения». № 1-2. М., 1918. С. 28.)

ся для характеристики «внутреннего» вообще, например, сознания – как отражения, как сочетания формы и содержания (материи), как интенциональности (*направленности* на предмет), а рефлексии – как поворота назад. Более того, слова, характеризующие базисное человеческое пространство движений, действий и познания – идти, стоять, лежать, нести, а также их производные, – образуют многообразие метафор, применяемых не только для описания *об-стоятельства дел* («пространственное» выражение) и коммуникации в человеческом мире, но и для основных определений времени. *Речь идет* не только о таких выражениях, как «речь идет», «дела идут», «иметь место», «положение дел» и пр., но и о таких первостепенных характеристиках, как «прошлое», т.е. про-шедшее, «на-стоящее», о таких выражениях, как «время ушло», «время придет», «будущее наступит» и т.п. Очевидно, что дескрипция ряда «прошлое-настоящее-будущее» основана на пространственном языке. Менее очевидно это в отношении различия раньше-позже. Однако и здесь заметны следы первоначальных пространственных отношений. Например, синонимом «раньше» может выступать «прежде», т.е. слово, которое может выражать как временное, так и пространственное отношение. В свою очередь «прежде» явно связано с «перед», которое выражает только пространственное отношение. «Позже» как «после», как «последующее», также выражает как пространственный, так и временной смысл. Однако «след» явно указывает на первичность пространственного опыта. По существу, темпоральное различие раньше-позже возникает из различия «впереди-позади». При этом нужно иметь в виду, что отношение «раньше-позже» является опосредствованным, причем посредником выступает настоящее, или Теперь. Речь ведь всегда идет о «раньше (или позже), чем теперь», а не о «раньше, чем позже», или «позже, чем раньше»[2].

2 Приведенные примеры близких по значению слов в обыденном языке не заменяют, разумеется, этимологических изысканий. Однако результаты этимологических исследований (см. словари М. Фасмера, Г. Пауля, Я. и В. Гримм, Ф.

При этом не только в обыденном языке, но и в философских учениях о времени мы сталкиваемся не только с аналогиями между пространством и временем, но с пространственными характеристиками времени, которые часто не осознаются в качестве таковых. Даже у «антипространственного» Бергсона центральный термин в учении о времени – èlan vital (творческий порыв) обременен пространственной коннотацией. К тому же первое словарное значение слова èlan – прыжок, разбег. Многочисленные пространственные метафоры можно найти в гуссерлевском учении о внутреннем сознании времени. При постановке задачи исключения, или выключения, объективного времени, до каких-либо дескрипций, Гуссерль сразу же проводит аналогию времени с пространством, иначе говоря, поясняет «являющееся», «феноменологическое» время через являющееся пространство, которое представляет собой, по Гуссерлю, поле зрения. По аналогии с полем зрения,

Клуге и др.) позволяют предположить, что темпоральные значения слов так или иначе берут свое начало в пространственных значениях. По Фасмеру, этимологию «рано» установить трудно, однако различные попытки – как через литовский и латышский, так и через греческий и другие языки, – связывают «рано» с «утром» и «восходом солнца» (см.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.III. М., 1987. С. 442-443.) Слово «поздний» также непосредственно связано в определенных языках с пространственными значениями «сзади», «позади» (там же, с. 303). Г. Пауль указывает на родственность vor и für и на их первоначально пространственное (locale) значение. Их отличие состояло в том, что für обозначало направление, а vor – положение покоя. Первоначальное пространственное употребление vor было связано, указывает Пауль, со свойствами человеческого тела. «Пространственное представление (Anschauung), – пишет Пауль, – даже если при этом подразумевают нечто временное, лежит также в основе таких оборотов, как стоять перед решением, перед альтернативой» (Paul H. Deutsches Wörterbuch. Halle, 1961. S. 704). Хороший пример исходной пространственности темпорального значения дает английское слово always, т.е. «все пути», а также немецкое слово «Bewegung», корнем которого опять-таки оказывается «путь» (Weg).

в котором отсутствуют всякие объективно измеримые расстояния, Гуссерль говорит о «первичном временном поле»[3]. Характеризуя восприятие длительности, Гуссерль опять прибегает к аналогии с пространством: «Точки временной длительности удаляются для моего сознания аналогично тому, как точки покоящегося в пространстве предмета удаляются для моего сознания, когда я отдаляю “себя” от предмета. Предмет сохраняет свое место, точно так же сохраняет тон свое время, каждая точка обладает устойчивостью, однако она уплывает в дали сознания, расстояние от производящего Теперь становится все больше»[4]. Основные пространственные характеристики времени у Гуссерля совпадают по существу с общераспространенными: «погружение» (в прошлое), «наполнение» (длительности), «течение», «поток», «переход» и т.п. Что касается специфических терминов гуссерлевской концепции времени («первичное впечатление», «ретенция»[5], «протенция», «теперь-точка»), то они также принадлежат к пространственному языку[6]. «В-печат-ление» (im-pression, Ein-druck) не оставляет никаких сомнений в своей пространственности, так же как «удержание» (ретенция) и предвосхищение (протенция). «Точка», или «пункт», – это пространственная характеристика, хотя, конечно, вторичная, геометрически-картографическая характеристика. Перенос такого рода пространственной характеристики на определения времени дает «временную точку» и, прежде всего, теперь-точку. Обратный перенос дал бы нам «здесь-точку» как идеализа-

[3] Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С 8.

[4] Там же. С. 28.

[5] Термин «ретенция» Гуссерль позаимствовал, видимо, у Локка.

[6] У Хайдеггера также все характеристики времени развертываются на пространственном языке, хотя основой формирования хайдеггеровских терминов служит уже не язык обыденного опыта. Даже хайдеггеровский «экс-стасис» берет свой исток из пространственной характеристики, не говоря уже о таких характеристиках, как «впереди-себя» (Das Sich-vorweg), «вне себя» (Außer-sich) и т.п.

цию, или абстракцию места, ибо «место» никогда не есть точка. Вопрос в том, не является ли теперь-точка фикцией, или, по крайней мере, идеализацией, как и здесь-точка. Дескрипция момента, или мгновения как особого состояния человеческого бытия, как особого опыта, не является простым делом, но очевидно, что «точка» не может здесь служить подходящим средством описания.

Применение пространственной идеализации к определениям времени создает эффект радикального различия «здесь» и «теперь» и в конечном итоге пространства и времени. Между тем вопрос о различии «здесь» и «теперь» не является само собой разумеющимся, как это кажется на первый взгляд. Речь идет при этом не о различии точек: «здесь-точки» как точки на карте или точки поверхности предмета, определенной теми или иными средствами измерения, и «теперь-точки» как момента, определяемого хронометрами. Речь идет о здесь-опыте и теперь-опыте, где каждое «здесь» есть с необходимостью «теперь», а каждое «теперь» есть с необходимостью «здесь». Hic et nunc – эти слова стали одним из лозунгов феноменологии. Не тавтология ли это?

Древние говорили: Hic Rodos, hic salta, и это имело одновременно значение и «прыгни здесь, а не там», и «прыгни сейчас, а не тогда». Кажется, что между «там» и «тогда» – существенная разница. «Тогда» прыгнуть принципиально невозможно, ибо «тогда» – в прошлом; прыгнуть «там» кажется возможным, ибо сам Родос не в прошлом, и стоит только вернуться «туда», чтобы можно было прыгнуть «там». Однако, находясь не на Родосе, невозможно прыгать на Родосе. Родос, как «географическое место точек», продолжает существовать до сих пор, однако пространство того «древнего» прыжка, т.е. сочетание места, намерения и энергии тела, утрачено безвозвратно. Утраченное пространство равно утраченному времени. Может быть, не времена, но пространства человеческого мира приходят и уходят, а время и времена лишь сопровождают сочетания пространств? По крайней мере, все измерения объективного времени сводятся к числу пространственных

движений: минута, час, год – все это привязано к вращениям планеты Земля. Пространство прыжка на Родосе прошло, или ушло, вместе с вращением нашей планеты. Пространство требуемого прыжка здесь, не на Родосе, это настоящее, теперешнее пространство, или пространство настоящего, это пространство не только «здесь», но и «теперь», или теперь-пространство.

У Брентано мы находим другую точку зрения. Он специально останавливается на различии «теперь» и «здесь»: «Точка места “Здесь” не тождественна временной точке “Теперь”, а точка “Там” точке “Тогда”, даже если существует то же самое “здесь” и “теперь” и “там” и “тогда” (wenn auch dasselbe “hier” und “jetzt” ist und “dort” und “dann”). Точка места есть граница для пространственного во многих, возможно во всех мыслимых пространственных направлениях, однако никогда [не есть] граница одного из двух темпоральных направлений, а относительно временной точки верно обратное»[7].

Брентано проводит это различие в контексте критики воззрений физики начала XX в. о четырехмерном пространстве-времени, где пространство и время утрачивают свою самостоятельность, однако и вне этого контекста ясно, что для Брентано время и пространство – разные виды опыта и разные сущности, если рассуждать в онтологическом плане. Однако возможна, по крайней мере, еще одна точка зрения: время имеет только относительную самостоятельность и, в принципе, сводится к пространству. Однако речь идет при этом не о неких неопределенных сущностях, но об отношении первичности или вторичности (зависимости) между языком и опытом пространственности и языком и опытом темпоральности.

Что означает у Брентано «то же самое “здесь” и “теперь”, “там” и “тогда”»? Речь может идти только об

[7] Brentano F. Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit, und Kontinuum. Hamburg: Meiner, 1976. S. 208. (В отрывке, опубликованном в «Kant-Studien», Bd. XXV, Heft 1, 1920, S. 15, соответствующие термины даны в кавычках, которые оставлены при цитировании.)

отнесенности «здесь» и «теперь» к одному и тому же событию. Может ли, однако, событие, происходящее «здесь», быть событием, происходящим «не-теперь»? Если мы вовлечены в событие, если осуществляется опыт у-частия в событии, то ответ будет отрицательным: событие, в котором мы «здесь» участвуем, не может быть «не-теперь». Однако с объективной, точнее, объективистской, точки зрения (а точка – и даже точка зрения – объективистская характеристика) ответ, разумеется, будет положительным. Поставим вопрос иначе: может ли событие, происходящее «теперь», иметь место и «не-здесь»? Ответ опять может быть двояким. Если «теперь» понимать как фиксированный хронометрами момент или отрезок времени, а «здесь» понимать как объективно-пространственную, например, картографическую характеристику, то на этот вопрос следует дать положительный ответ. В самом деле, в данный момент могут происходить «не-здесь» самые разные события. Кроме того, можно сказать, что «здесь», но не «теперь» произошли или еще произойдут такие-то и такие-то события. Опять-таки, если речь идет об опыте вовлеченности в события – как внешние, так и «внутренние» (т.е. переживания), – то «здесь» и «теперь» вряд ли возможно отделить друг от друга: происходящее «здесь» тождественно происходящему «теперь» и наоборот.

Несмотря на неотделимость «Здесь» и «Теперь», это отношение несимметрично, ибо первичной характеристикой события, даже виртуального, все же следует признать пространственность и место, пусть даже весьма неопределенное, но не время, пусть даже зафиксированное с максимально возможной точностью. Любое событие – это сочетание, взаимное движение, взаимопроникновение, расхождение и т.д. мест и пространств. Если речь идет о пространстве жизненного мира в контексте восприятия и суждения, то очевидно, что любые планы, стремления, передвижения и т.п. подразумевают, прежде всего, ориентацию на предметы, тела и места, иначе говоря, на границы той или иной пространственности. Если речь идет о «пережи-

ваниях»: о восприятии, о памяти, о воображении и т.д., то они осуществляются не в безвоздушном пространстве или в чистом времени, но в иерархии значимостей и предпочтений жизненного мира. В такой иерархии также существует различие между «Здесь» и «Там», т.е. между передним и задним планами, и это различие совпадает с различием «Теперь» и «Тогда». Не внутреннее время, но, скорее, внутреннее иерархическое пространство структурирует наш внутренний и внешний опыт. Переживания (как бы их ни понимать – как синтетические акты сознания или как различения) не исчезают в мифологически-метафорическом потоке сознания, но лишь меняют свое место в иерархии значимостей и предпочтений. Простейшее и фундаментальное изменение места есть не что иное, как выхождение на передний план и отступление на задний.

Дескрипции «душевных движений», или эмоционального опыта, также предметно-телесно-пространственны: характер и поведение могут быть мягкими или жесткими, радость – легкой, горе – тяжелым и т.д.[8] Описание времени события становится важным, когда событие должно быть соотнесено с другим событием, но все же время вторично, ибо событие не может состоять из времени, но всегда состоит из мест, тел и границ. Событие может длиться, но не существует длительности как таковой, длительности без пространственности событий. Допущение абсолютной длительности – это введение метафизической и метафорической предпосылки; у Бергсона она принимает вид творческого порыва, у Гуссерля – абсолютного потока сознания.

Отделение «Здесь» от «Теперь» у Брентано становится возможным благодаря своеобразной геометризации: пространство принимает для него вид совокупности точек континуума, каждая из которых является границей бесконечного количества возможных направлений, а время – вид континуума точек на прямой, где насто-

[8] В частности, терминология психоанализа демонстрирует пространственность отношений: «сублимация», «вытеснение», перенос» и т.д.

ящее время выделено как граница. Брентано подчеркивает различие этих границ с количественной точки зрения, основанием которой опять-таки являются геометрические, точнее, квазигеометрические представления. Для нас, напротив, важно подчеркнуть в этой концепции другое: во-первых, граница является характеристикой как места, так и времени, во-вторых, «точка места» как граница в пространстве может быть выбрана произвольно, тогда как время как граница, как настоящее время, само себя выделяет. Нельзя произвольно выбрать на-стоящее, оно всегда конкретно, оно всегда не только «теперь», но и «здесь». В-третьих, «граница» как характеристика настоящего (времени) – это опять-таки пространственная метафора, хотя и метафора особого рода: она может характеризовать как объективное пространство и пространство жизненного мира, так и пространственный опыт. Вопрос об истоках «границы» ведет нас к вопросу об истоках пространственных метафор вообще. Не указывает ли брентановская концепция времени как границы верное направление в поисках первичного пространственного опыта?

Тело (не только человеческое) и пространство, а точнее, различие тела и пространства в телесно-пространственном опыте, – источник большинства метафор. Какова бы ни была степень стертости метафоры, не так уж трудно в большинстве случаев распознать ее истоки, например «ножка стола» пришла к нам из «настоящего тела». При этом тело и пространство образуют предельный слой образования метафор. Если язык объективного времени (секунды, минуты, часы и т.д.) сводится к языку движений нашей планеты (и необходимо своего рода коперниканское усилие, чтобы определять сутки по обороту Земли вокруг своей оси, а не считать, что Земля совершает один оборот приблизительно за 24 часа), если язык времени жизненного мира (быстрее-медленнее, ожидание, нетерпение, спешка, ритм жизни и т.д.) также в конечном итоге сводится к пространственному языку («три дня пути», к примеру, подразумевают определенный пространственный цикл, хотя и не только объективно-космический),

то такие характеристики пространственного опыта, как близь и даль, граница и простор, а также телесно-пространственные характеристики – верх и низ, правое и левое, впереди и сзади и т.д., употребляемые как в качестве дескрипций опыта, так в качестве метафор, в том числе и для характеристик времени, – не могут найти свое выражение на каком-либо ином языке, нежели пространственном. Язык времени оказывается вторичным и метафоричным, язык пространства – первичным и самодостаточным.

Если объективное время в конечном итоге сводится к пространственному перемещению, к чему может быть редуцировано пространственное движение?

В одном из поздних текстов (1934 г.) Гуссерль попытался «рассмотреть» Землю не как небесное тело, но как абсолютное основание опыта. Земля, которая «не движется и не покоится, лишь по отношению к ней имеют смысл движение и покой»[9], «предстает» по существу как изначальное пространство, вообще лишенное времени. Слова «рассмотреть» и «предстает» приходится брать в кавычки, так как Земля в данном случае принципиально не может быть объектом. Такое не-объективное и не-субъективное пространство, пространство, еще не ставшее ни объективным, ни субъективным, пространство первичного мира действительно можно принять в качестве основы любого земного опыта, включая космический. Однако остается еще вопрос об источнике опыта пространства, как объективного, так и первично-«мирского», вопрос о внутреннем пространстве опыта и об опыте внутреннего пространства. Может быть, дескрипции темпорального опыта в феноменологической философии помогут приблизиться к такому опыту?

[9] Husserl E. Kopernikanische Umwendung der Kopernikanischen Umwendung // Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006. S. 154.

## 2. Граница и внутренний опыт

Нигде так резко не расходятся мировоззрения Брентано и Гуссерля, как в вопросе о временности сознания. Брентано ставит вопрос о сознании времени, но не признает ни внутреннего времени, ни потока сознания; само сознание времени, или сознание темпорального, не характеризуется у Брентано как темпоральное. Для Гуссерля, напротив, «очевидно, что восприятие временного объекта само обладает временностью, что восприятие самой длительности предполагает длительность восприятия, что восприятие любой временной формы (Zeitgestalt) само обладает своей временной формой. И если мы не будем принимать во внимание никаких трансценденций, то у восприятия останется, в соответствии со всеми его феноменологическими конституентами, его феноменологическая временность, которая принадлежит его неустранимой сущности»[10]. Таким образом, сознание характеризуется у Гуссерля как временно́е; при этом и внутренний опыт естественно считать темпоральным, о чем как раз свидетельствует гуссерлевская попытка в 5-м «Логическом исследовании» (§6) расширения очевидности, трансформация брентановского внутреннего восприятия акта в рефлексию на поток переживаний и его фазы. В этом гуссерлевском времени, как мы уже видели, слишком много пространства, чтобы не заподозрить, что пространственный опыт является, по крайней мере, однопорядковым по сравнению с опытом темпоральным. К этому склоняют и гуссерлевские дескрипции «очевидных» состояний, например, радости, которая нас «*наполняет*». Метафора наполнения указывает на то, что пространство как-то присутствует во «внутреннем» опыте радости. При этом не трудно зафиксировать отсутствие данностей темпорального. Радость может, конечно, длиться; в воспоминании можно даже уловить и выделить фазы радости, но в самом состоянии радости не испытывают никакой темпоральности. Напро-

[10] Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 25.

тив, радость дает «образ вечности», он наполняет нас без остатка, устраняя все временное – дела, сомнения, планы. (Другой вопрос – поражение это, как полагал Сартр, или нет.) В опыте таких состояний (состояние – слово «пространственное»), как очевидность, радость, горе и пр. состояний, которые в определенном смысле можно назвать простыми, опыт Я, опыт времени и опыт пространства как бы сливаются воедино. И все же в этой слитности первым дает себя ощутить, хотя бы с помощью метафор (наполнение, погружение, глубина, например, «глубокое горе»), пространственный опыт как опыт границ, совпадений и разделений. Как опыт различия переднего плана и фона пространственный опыт есть предпосылка выхода за пределы замкнутых «простых» состояний в мир многообразных иерархий и оттенков.

В описании очевидности у Гуссерля нет временных характеристик, но есть пространственные: *совпадение* замысла и реализации. Однако в распознании неочевидного как фона очевидности ставится под вопрос простая очевидность как таковая. Очевидность имеет своим истоком скорее границу как первичный пространственный опыт. Истина как совпадение или как раскрытие, открытость также предполагает пространственный опыт (по крайней мере, это пространственные метафоры), опыт границы, где несовпадение, закрытость, не-открытость являют себя не в качестве абсолютных противоположностей, но в качестве необходимого фона.

В отличие от Гуссерля, Брентано не только не стремится прояснить время с помощью пространственных аналогий и метафор, хотя не избегает их (избегнуть их невозможно!), но тщательно отделяет, как мы видели, пространство от времени.

Два различия лежат в основе брентановского понимания сознания времени: различие прямого и косвенного модусов сознания и различие ощущения и праощущения (протоэстезы). Они выражают два аспекта одного и того же вопроса – о структуре и источнике сознания времени, которое, по Брентано, существен-

но отличается от сознания пространства. «На ложном пути были те, – подчеркивает Брентано, – кто хотел свести происхождение нашего представления о времени и наше представление о “До” и “После” к различиям чувственно воспринимаемых объектов, совсем как пространственные представления о “рядом”, “над”, “один позади другого”»[11].

Соотнесенность любого модуса прошлого с модусом настоящего и многообразие модусов прошлого как косвенных модусов – исходные положения брентановского учения о времени. Эти положения влекут за собой весьма важные следствия. Первое приводит Брентано к отрицанию абсолютных временных различий, второе – к пониманию времени как определенного континуума, причем резко отличающегося от пространственного континуума. Если пространство как континуум дано всегда как нечто единое и целое, то время дано как точка континуума, как граница.

Каким же образом и благодаря какому действию ощущения нам даны темпоральные различия? Вопрос об источнике временных различий ставится и рассматривается Брентано, а вслед за ним и Гуссерлем, на примерах слышания речи или мелодии: «Если мы слышим говорящего или поющего, то нам *одновременно* являются многие звуки, которые поющий издает *последовательно.* Однако как они нам являются?»[12].

Не входя в детальный анализ такой постановки вопроса, отметим, что мгновенность не означает одновременности многого. Как раз одновременность – как опыт одновременности, как восприятие того, что нечто имеет место одновременно, – не дана нам при восприятии речи или мелодии. Иначе говоря, мгновенность понимания смысла не равна одновременности многих звуков. Гуссерль усматривал основную предпосылку брентановской концепции времени в том, что «для схватывания последовательности представлений (на-

[11] F. Brentano Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. II. Leipzig, 1925. S. 223.

[12] Brentano F. Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein [Psychologie III]. S. 45.

пример, *a* и *b*) необходимо, чтобы они были абсолютно одновременными объектами некоторого связующего знания (Wissen), которое объединяло бы их совершенно нераздельно друг от друга в одном-единственном и неделимом акте»[13]. Однако Гуссерль также не учитывал различия одновременности и мгновенности; последняя относится скорее к осознанию иерархичности. Сама апелляция к звучанию и слышанию, в частности к музыке, еще не решает вопроса о том, имеем ли мы дело с опытом времени, а не пространства. Музыка скорее пространственный феномен, а не темпоральный[14].

13 Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 23.

14 Три основных контрпримера участников моего семинара на философском факультете РГГУ в отношении тезиса о несамостоятельности темпорального опыта суть «ожидание», «старение» и «музыка». Речь идет, конечно, об опыте, ибо в предметном отношении вряд ли можно сомневаться, что, например, строение музыкальных инструментов, архитектура залов, телесность музыкантов и слушателей, а также строение музыкального произведения с его частями, темами и т.д. пространственны и создают необходимое сочетание пространств. Описание восприятия музыкального произведения – дело более сложное; следует только принять во внимание, что мы не воспринимаем прозвучавшую часть мелодии как прошлую. Отношение прошлого и будущего, а также отношение раньше-позже не составляют структуры восприятия музыкального произведения как целого, имеющего части. Скорее, здесь следует говорить о подвижной иерархии и соотношении переднего плана и фона. Отвлекаясь от проблем музыкального творчества, интерпретации и импровизации, можно констатировать, что произведение по отношению к слушателю выступает как уже «готовое изделие», оно уже написано, и слушающий воспроизводит последовательно (по частям) целое. В этом плане слушание музыки не отличается от чтения литературного произведения или от последовательного восприятия предметов в знакомой или незнакомой комнате. В самом опыте – слушания, чтения, зрительного восприятия нет ничего темпорального, слушание и чтение как раз для того и существуют, чтобы забыть о времени. Время появляется при объективации, когда мы занимаем позицию стороннего наблюдателя (даже в отношении нас самих). Тогда мы можем выделять раньше-

Отвлекаясь от этих различий, вернемся к постановке вопроса у Брентано. Он отвергает объяснение, согласно которому последовательные звуки являются нам одновременно потому, что удерживаются образы (Nachbild) ранее сказанного или спетого, ибо образ является точно так же в качестве настоящего, теперешнего, как и непосредственно приходящие извне впечатления. Образы, или копии, не дают нам ощущения последовательности, ибо они связаны с последующими впечатлениями «как одновременное с одновременным». Итак, звук миновал, остается его копия, «остаточное изображение», и этот образ (Nachbild) так же является настоящим, как и впечатление, и последующее впечатление, порождающее свой образ, связано с ним как настоящее с настоящим.

Брентано предлагает другое объяснение. Вызванное в нас ощущение имеет следствием другое ощущение, и то, что первое ощущение обнаруживает для нас в качестве настоящего, второе дает нам в качестве недавнего прошлого. Такие последующие ощущения Брентано называет, тем не менее, праощущениями (Proterästhesen), ибо они вызываются не внешними причинами, не объектами, но именно ощущениями, которые были вызваны объектами. Ощущение, вызванное исходным ощущением, дает нам предмет, например звук, в качестве только что прошедшего. Затем это ощущение вызывает следующее праощущение, которое точно так же представляет представленный объект как только что прошедший по отношению к его только

позже, а также настоящее и прошлое. Можно показать также пространственный характер ожидания и старения. В объективном отношении достаточно посмотреть на фотографии одного и того же человека в детстве, юности, зрелости и старости, чтобы констатировать изменения множества форм. В плане опыта взросления и старения можно говорить о подвижности границ тех или иных доступных для нас пространств, например пространства физической или интеллектуальной работы. Даже если речь идет о старении как биологическом процессе, то его описание прежде всего пространственно. Генетики открыли все же не темпоральность ДНК, но ее структуру.

что прошедшему положению. Этот континуум только-что-прошедших «течет», дает ощущение времени.

В нашу задачу не входит сейчас критический анализ брентановского учения о праощущениях и сознании времени в целом, его сравнение с гуссерлевским учением о ретенциях и протенциях, а также оценка гуссерлевской критики учения Брентано. Отметим лишь один момент. Гуссерль говорит о первичных ассоциациях, или фантазии, которая, по Брентано, создает временной момент. Таковы были термины лекций, которые слушал Гуссерль. Термин «праощущение» позднего происхождения. Примечательно, однако, что праощущение сродни фантазии. Быть может, Брентано по существу прав: время – продукт фантазии?

Речь идет сейчас только о сравнении этих учений в плане темпоральности или атемпоральности сознания и внутреннего опыта. Если Брентано искал источник наших представлений о времени в модусах представления и суждения, то все же сами модусы представлений он не считал чем-то темпоральным. Брентано формулировал это следующим образом: не существует внутренних праощущений. Внутреннее восприятие всегда являет нам нас самих как настоящих, теперешних. *«Очевидность внутреннего восприятия всецело ограничена настоящим. Это верно и в отношении внутреннего ощущения вообще. Оно не говорит мне ничего другого, как то, что я теперь обладаю этим ощущением (Aesthese) вместе с непрерывным праоощущением физических феноменов.* Если бы оно само сопровождалось внутренними праощущениями, то легко можно было бы доказать, что это привело бы к бесконечному усложнению»[15].

Брентано противопоставляет свое учение кантовскому. То, что Кант относил время прежде всего к внутреннему чувству, противоречит, с точки зрения Брентано, фактам. «Ибо как раз в отношении внешних вещей мы воспринимаем временное изменение, их порядок последовательности. “Как раз для внешнего ощу-

[15] Brentano F. Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein [Psychologie III]. S. 51.

щения существует, без сомнения, не только ощущение (Aesthese), но и праощущение", – пишет Брентано. Очевидное внутреннее восприятие говорит мне только, что я *в настоящем* воспринимаю один звук как настоящий, другой – как прошлый, третий – как еще более прошлый, но не говорит мне, что тот звук, который я воспринимаю как прошлый, ранее и в самом ближайшем времени я воспринимал как настоящий»[16]. Отрицание внутренних праощущений связано у Брентано также с пониманием очевидности: очевидность внутреннего сознания точечна и не выходит за границы настоящего. Заметим, что очевидность приходит к нам, по Брентано, в косвенном модусе сознания (например, мы радуемся, и косвенно нам дано с очевидностью, что мы радуемся). У Гуссерля, напротив, при темпорализации внутреннего и отсутствии различия между прямым и косвенным модусами сознания очевидность становится равнопорядковой с тем актом или содержанием, которые даны с очевидностью. Не обсуждая здесь подробно эти вопросы, сосредоточимся на вопросе о первичном внутреннем опыте. Если внутренний опыт не является темпоральным, как это утверждает, и по праву, Брентано, вполне резонно предположить, что он имеет пространственный характер.

В контексте вопроса о границе вернемся еще раз к различию первичного и вторичного объектов у Брентано. Между ними, как мы уже видели, нет отношения предшествования, т.е. нет темпорального отношения. Это еще один аргумент в пользу атемпоральности сознания, который, правда, сам Брентано не фиксировал в качестве такого аргумента. Какое же это отношение, если не временное? Это как раз и есть отношение границы, точнее, косвенный опыт границы, который не осознается Брентано в качестве первичного опыта. У Брентано граница уже в качестве объективного свойства применяется к характеристике пространства и времени. Причем если Брентано ставит вопрос о сознании времени, то вопрос о сознании пространства и тем бо-

16 Brentano F. Vom sinnlichen... S. 50.

лее о пространственности или не-пространственности внутреннего опыта вообще не ставится. Гуссерль ставит вопрос о конституировании пространства, однако как вопрос о конституируемом, но не о конститутивном пространстве, полагая в качестве исходной точки анализа восприятие вещи.

Каков первичный пространственный опыт, или опыт пространственного? Может быть, это опыт формы, расстояния и объема, который мы получаем в визуальном и тактильном восприятии предметов? Является ли этот опыт первично-телесным или служит уже трамплином для объективации пространства, для превращения пространства в нечто внешнее, или, по крайней мере, в форму внешнего восприятия. В основе объективации пространственных отношений – редукция телесности к объективно-пространственному телу, форма которого, соотнесенная с формой других тел, живых и неживых, а в первую очередь – с формой тела Других, лежит в основе понятия формы. В конечном итоге объективация формы находит свое геометрическое воплощение, а расстояние, также первоначально связанное телесностью (шаги, локти), – свои постоянные единицы измерения, которые уже не могут служить для описания опыта; они уже вышли за его пределы. Каков же опыт, из которого мы получаем представления о форме, расстоянии и объеме, если не указывать при этом на восприятие – визуальное, тактильное или слуховое? Если сам опыт восприятия становится в феноменологии темой дескрипции, из какого опыта тогда черпать средства его описания? Если из темпорального опыта, опыта времени с его «фазами» или «экстазами», то следовало бы освободить его от пространственных характеристик. Возможно ли это? Ведь даже хайдеггеровский «экс-стасис» берет свой исток из пространства. Скорее, опыт времени – это вид пространственного опыта, и в своей претензии на *самостоятельность* (опять пространственная метафора!) есть не что иное, как иллюзорный опыт, в котором полезную фикцию принимают за реальность. Возможно даже, что время – это фикция par excellence, основа всех и всяче-

ских фикций и иллюзий, указывающая, тем не менее, на нечто не-иллюзорное, реальное, отличное от иллюзии, но и сопряженное с ней.

Вопрос о «границе» связан с вопросом о первичном опыте пространства и первичном внутреннем опыте, который может быть только косвенным. Не представление о пространстве дает представление о границе, но, наоборот, любые представления о пространстве предполагают опыт границы или ее объективное установление. Или точнее: не опыт границы вырастает из опыта пространства, но опыт пространства вырастает из опыта границы, который в свою очередь берет свой исток в опыте различений.

В различении нет времени, но есть граница как первичный и косвенный опыт. В любом различении есть первичный опыт границы и простора, опыт «между», опыт иерархии и открытости, а также опыт переднего плана и фона, где граница и простор могут меняться «местами», изменяя тем самым первичное пространство опыта. Различение границы и простора – изначальное и основное различение опыта-в-мире. Два основных вида границ предполагают опыт различений – между различенной предметностью и между регионами воспринимаемого и жизненного мира. Первичный опыт границы – это косвенный и внутренний опыт, сопряженный с прямым и внешним и отделенный от него. Здесь проходит граница внутреннего и внешнего, отделяющая сферу прямого и внешнего действия и воздействия от внутреннего пространства опыта.

Где же исток и место времени? К чему вообще время, если глубочайший слой опыта пространствен? Аристотелевское определение времени остается в силе: время – число движения в отношении раньше и позже. Время действительно связано с многообразием и числом. Если пространство жизненного мира было бы одним-единственным, то время было бы излишним. Однако существует не одно, но множество пространств и движений (и, соответственно, многообразие опытов пространств), многие из которых требуют своего рода «принципиальной координации». В этом слу-

чае координирующую и связующую функцию принимает на себя время. (Заметим, время у Канта и Гуссерля и в конечном счете у Хайдеггера интерпретируется как синтез.) При этом «координатор» зачастую выступает как источник и основной принцип опыта, отодвигая на задний план сам опыт и его пространство.

Если применить пространственную метафору ко времени как таковому, а не к его «свойствам» (течет, проходит, наступает и т.д.), то можно было бы назвать время тенью пространства. Тень, однако, не есть ничто. Тени существуют, но живут за чужой счет. И время живет за счет пространств и их соотношений. Это относится не только к объективному и «жизнемирскому» временам, но и ко внутреннему времени, затеняющему внутреннее пространство. Отношение опыта пространства и опыта времени – источник неизбежной и необходимой, если угодно, трансцендентальной иллюзии самостоятельности времени и временного опыта.

# Понятие жизненного мира в феноменологии Эдмунда Гуссерля

Андрей Лаврухин

## Введение

Принято считать, что понятие «жизненный мир» появилось лишь у позднего Гуссерля (в «Кризисе») и маркирует радикальный поворот от картезианства к принципиально новому пониманию феноменологии – в ее интерсубъективной, исторической и жизненномировой перспективе. Это представление тесно связано с так называемым «поэтапным» рассмотрением творческого пути мыслителя, согласно которому «ранний» Гуссерль развивает в «ЛИ» дотрансцендентальную, «зрелый» (в «Идеях I») – транцендентальную феноменологию, а «поздний» (в «Кризисе») – осуществляет радикальное переосмысление трансцендентализма в свете истории и принципиально нового понятия жизненного мира. Однако история употребления и концептуализации понятия жизненного мира как нельзя лучше свидетельствует о безосновательности тезиса о позднем происхождении концепции жизненного мира, а также о «скачкообразном» развитии гуссерлевской феноменологии в целом. Ключевым в этом плане является манускрипт гёттингенского периода «Конституция духовного мира», написанный между 1913 и 1917 гг. и опубликованный лишь 40 лет спустя в IV томе Гуссерлианы. Именно здесь впервые употребляются те понятия, которые традиционно относят к позднему периоду: «окружение», «коммуникативный окружающий мир», «повседневный мир», «мир опыта», «жизненный мир». Задачи этой статьи – а) рассмотреть источники влияния на гуссерлевскую теорию жизненного мира гёттингенского периода, б) проанализировать ее основные концептуальные и структурные моменты в) в контексте предыдущих и г) в перспективе дальнейших гус-

серлевских размышлений по проблематике практической философии.

## Гёттингенская теория жизненного мира

При рассмотрении истории формирования гуссерлевской концепции жизненного мира в первую очередь необходимо учитывать влияние теории естественного мира Рихарда Авенариуса. В работе «Человеческое понятие мира» Авенариус замечает: «Я со всеми своими мыслями и чувствами всегда нахожу себя посреди всего, что окружает меня»[1]. Если убрать ссылку на автора, эту дефиницию вполне можно было бы принять за цитату из «Идей I». Однако между двумя мыслителями есть существенные различия. В понимании Авенариуса естественный мир – это «первоначальное понятие мира», обладающего естественным единством и лишенного какого бы то ни было дуализма: «мысли и чувства» – это еще не внутреннее, а «окружение» – еще не внешнее, но, скорее, оба момента суть лишь абстрагируемые в последующем составные части гомогенного «чистого опыта». Этот монизм изначального опыта мира Авенариус противопоставляет традиционному делению на субъект и объект, утверждая так называемый «эмпириокритицистский принцип координации», согласно которому «естественному понятию мира, скорее, присуща дуальность, но никак не дуализм»[2]. Этот принцип делает Авенариуса антикартезианцем par exelence. И, вероятно, именно этот момент делает позицию Авенариуса интересной для картезианца Гуссерля. Гуссерль, в отличие от Авенариуса, понимает изначальный опыт мира как раз-таки дуалистически – в естественной установке мир вещей и объектов мы находим вне нас, субъектов.

В силу разного понимания изначального опыта мира по-разному определены задачи и функции интроекции. Для Авенариуса интроекция приводит к устране-

[1] Avenarius R. Der menschliche Weltbegriff. Leipzig, 1927 (1891). S. 4.

[2] Ibid. S. 13.

нию исходного монизма естественного мира и утверждению дуальности: «Благодаря интроекции естественное единство эмпирического мира расщепляется на два направления: во внешний мир и во внутренний мир, к объекту и к субъекту»[3]. При этом феномен внутреннего мира изначально открывается сознанию Другого, а не сознанию Я: «Благодаря интроекции у него, а не у меня появляется внутренний мир»[4]. И только благодаря установлению аналогии с Другим я понимаю себя как субъекта с присущей мне внутренней жизнью сознания: только через «идентификацию себя» с Другим происходит габитуализация[5]. Эта идея аналогии с Другим заинтересует Гуссерля позже – когда станет актуальным разрыв между res cogitans и res extensa, а также между отдельными субъектами. В лекциях же 1907 г. Гуссерль утверждает, что благодаря интроекции конституируется не Другой, но Я и его тело (Leib). Таким образом, оба мыслителя едины в том, что для субъекта интроекция означает конец «естественного мировоззрения» и «естественного мира», и оба стремятся к тому, чтобы заново обрести его. Однако в результатах, к которым они приходят, есть существенная разница: если в случае с Авенариусом «восстановление естественного понятия мира» означает иррациональное возвращение в исходное состояние, которое нарушилось в результате «несчастного случая интроекции», то с Гуссерлем мы выходим на новый уровень понимания. Редукция естественной установки (и соответственно коррелятивного ей естественного мира) означает здесь начало процесса прояснения: «Сперва нужно через эпохе потерять мир, чтобы вновь обрести его в универсальном самоосмыслении»[6]. И хотя «Картезианские медитации» (1929) и «Конституцию духовного мира» (1907) разделяет довольно большой период времени, по мень-

3 Avenarius R. Der menschliche Weltbegriff. S. 29.
4 Ibid. S. 28.
5 Ibid. S. 30f, 57.
6 Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. I. Den Haag: Nijhoff, 1963. S.183.

шей мере в одном пункте позиция Гуссерля остается неизменной: *интроекция предполагает дуализм сознания и внешнего мира*. Этот дуализм находит свое выражение в противопоставлении естественного мира (соответственно естественной установки и естественных наук) духовному миру (соответственно феноменологической установке и гуманитарным наукам).

Не менее важными для понимания генезиса концепции жизненного мира являются лекции зимнего семестра 1910–1911 гг. («Основные проблемы феноменологии»). Позже Гуссерль выделяет *две ключевые темы этих лекций:* «Лекции о естественном понятии мира» и «Лекции об интерсубъективности»[7]. Обе темы имеют прямое отношение к понятию жизненного мира. Главную проблему по первой теме можно сформулировать следующим образом: как в «естественной установке» я могу обнаружить мир? И что мотивирует меня к тому, чтобы, находясь в этом мире, осуществить редукцию мира к «абсолютному сознанию»?[8] В размышлениях о предпосылках и ходе редукции мы не найдем существенных различий с лекциями 1907 г. Иначе дело обстоит с интерсубъективностью. Если для лекций 1907 г. под абсолютным сознанием Гуссерль понимал исключительно сознание «феноменологического Я», то в лекциях 1910–1911 гг. появляется принципиально новый вопрос: существует ли «другое феноменологическое Я»[9] и как оно относится к моему сознанию? Значимость этого вопроса трудно переоценить, ведь тем самым Гуссерль впервые допускает возможность плюралистичного сознания. Однако в период лекций 1910–1911 гг. появляется лишь вопрос и намечается круг проблем, которые в то время еще не находят своего решения.

Ключевым для лекций 1910–1911 гг. является понятие «вчувствования» (Einfühlung), которое Гуссерль

7 Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, 3 Teile: 1905–1935 // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XIII–XV. Den Haag: Nijhoff, 1973. S. XXXIVff.

8 Ibid. S. 144.

9 Ibid. S. 187.

позаимствовал у Т. Липпса, основателя «мюнхенской феноменологии». Гуссерлю видится, что при помощи этого понятия можно объяснить возможность существования и коммуникации «множества феноменологических Я»[10]. Однако «вчувствование» Липпса подразумевает исключительно эмпирический опыт и описывает «естественный мир», в то время как для Гуссерля важно вскрыть условия возможности «трансцендентального вчувствования». И как раз в этом пункте читатель лекций 1910–1911 гг. столкнется с большими затруднениями, прежде всего, в связи с вопросом о том, как осуществить переход от старого понимания сознания, которое отождествлялось с одиноким феноменологическим Я, к новому пониманию сознания, которое приобретает уже плюралистичный и интерсубъективный характер. В этом смысле «Конституция» полностью оставляет нерешенным вопрос о конституции тела другого Я.

Таким образом, в работах гёттингенского периода мир, переживаемый в «естественной установке», Гуссерль определяет двояко – *до* исполнения редукции и *после* анализа конституции. Поэтому можно сказать, что «мир, данный в естественной установке», – это *terminus a quo* и *terminus ad quem*. В «Идеях I» есть § 27, озаглавленный «Мир естественной установки: я и мой окружающий мир». Однако, вопреки ожиданиям, мы не находим в нем концептуального осмысления феномена жизненного мира: Гуссерль кратко характеризует мир естественной установки лишь для того, чтобы редуцировать его и обратиться к сфере «чистого» или «трансцендентального сознания»[11]. Иными словами, в «Идеях I» *мир естественной установки употребляется как terminus a quo*. Первые опыты концептуализации жизненного мира представлены в «Конституции». Здесь *мир понимается как первичная данность, с*

10 Husserl E. Zur Phänomenologie... S. 192.

11 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. III/1 und III/2. Den Haag 1976. S. 66.

*которой феноменолог имеет дело до того, как он занял рефлексивную феноменологическую позицию, иными словами, понятие жизненного мира выступает в качестве terminus ad quet.* Что принципиально нового содержит теория жизненного мира, представленная в «Конституции» по сравнению с размышлениями на эту тему в работах Гуссерля 1907–1911 гг.?

*Во-первых*, это переосмысление понятий «выражение» и «мотивация», благодаря которым понятие мира приобретает новый смысл и значение. *Во-вторых,* это переосмысление феномена тела, которое ранее выступало в качестве инкарнированной интенциональности, в качестве медиума, связывающего res cogitans и res extensa, а теперь конкретизируется и приобретает характер интерсубъективной среды – жизненного мира.

Феноменологическим анализом понятия «выражение» Гуссерль вводит нас в проблематику «ЛИ». Но если в «ЛИ» «выражение», а также его коррелят «значение» понимались в логическом и математическом смысле, который исключал окказиональные выражения, язык жестов и мимику, то в «Конституции» «выражение» означает весь комплекс выразительных средств, благодаря которым тело приобретает «духовное значение»[12]. Соответственно, Я, обладающее «выражающим телом», понимается как «личностное Я», «личность»[13]. Анализ действующей в мире личности позволяет феноменологии подступиться к таким жизненно-мировым данностям, как «тип», «стиль», «характер», «габитус»[14]. Однако носителем «духовных значений» является не только выражающее тело, но и «духовные объекты», «духовные произведения», «культурные объекты»[15], т.е. все то, что не имеет отношения к субъекту действия и носит коллективный, анонимный характер. *Таким образом,*

[12] Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. IV. Den Haag: Nijhoff, 1952. S. 283.

[13] Ibid. S. 247.

[14] Ibid. S. 270ff.

[15] Ibid. S. 191, 199, 238.

*благодаря выделению нового типа объектов Гуссерль выходит за пределы ранее утвержденной классификации, подразумевающей деление на идеальные предметы (числа, понятия, суждения) и реальные объекты (вещи). Отныне есть вещи, которые, являясь res extensa, тем не менее, обладают своим духовным содержанием: «бокал, дом, ложка, театр, храм и т.п.» – все это те «мировые данности», которыми окружает себя личность, как некогда эмпирическое Я окружало себя вещами внешнего мира, причем естественная соотнесенность Я и вещного мира понимается как «нижний слой», над которым надстраивается «высший слой» – личностное Я с коррелирующим ему «духовным миром».*

Уже в первом разделе «Идей II» Гуссерль признает солипсистский характер одинокого сознания, которое не в состоянии провести различие между действительностью и иллюзией[16]. Осознание этого факта мотивировало Гусерля к поиску иного, интерсубъективного опыта сознания, в основе которого лежит первичная данность «выражающего тела» другого Я. В этом смысле другое Я – это первое лицо, телесность которого я воспринимаю двояко: как конституирующую часть физической реальности и как «выражение духа»[17]. В то же время моему восприятию присуще понимание того факта, что в глазах другого я тоже могу быть телесной личностью: «Апперцепция духа переносится на собственное Я»[18]. В этой формулировке все еще можно заметить следы влияния Авенариуса. В то же время здесь появляются новые мотивы, связанные с концепциями «понимания» В. Дильтея и «вчувствования» Т. Липпса: «Исполнить вчувствование – значит понять объективный дух»[19]. Правда, «Идеи II» оставляют непроясненным вопрос о том, как стоит трактовать это «понимание себя в чужой жизни Я (Hineinverstehen)»[20] – рефлексивно (жить по образу и подобию чужой жизни)

[16] Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie... S. 78ff.
[17] Ibid. S. 96.
[18] Ibid. S. 242.
[19] Ibid. S. 194.
[20] Ibid.

или транзитивно (жить жизнью другого). Однако, несмотря на эти неясности, перед нами уже новая, интерсубъективная модель конституции мира: субъекты, связанные первичной телесной данностью друг другу, конституируют «социальный мир»[21]. Оба субъекта даны друг другу как «духовные объекты»[22], а мир, в котором они обнаруживаются, есть «духовный мир». В результате такого слияния индивидуальных субъектов появляется некий сверх-субъект, из «духовного сообщества» появляется единое «духовное сообщество», а из «общего для всех» мира появляется «окружающий мир общественного духа»[23]. Так понятый субъект (как коллективная общность более высокого порядка) станет предметом анализа в статьях 1920-х гг. (в японском журнале «Кайзо»), где речь пойдет об обновлении европейского человечества.

Понятие «мотивации» Гуссерль употребляет в проекте научной этики для определения специфики волевых феноменов. Следуя ключевой для научной этики идее параллелизма, Гуссерль переносит логический закон, согласно которому вывод следует из посылок, на сферу аксиологии и формулирует аналогичный ему закон *взаимосвязи мотиваций и ценностей*[24]. В «Конституции» Гуссерль применяет понятие мотивации в гораздо более широком и даже универсальном смысле – мотивация выступает как «основной закон духовного мира» в целом: если в мире природы господствуют каузальные отношения (тело в этом смысле тоже подвластно каузальным законам), то в «духовном мире» личность «аффицирована» вещами, встречающимися в окружающем ее мире. Это аффицирование подразумевает не физиологическое воздействие на нервную систему, но требование от личности определенного поведения. Воздействие адресовано к способностям и воз-

21 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie... S. 175.

22 Ibid. S. 243.

23 Ibid. S. 196f, 198f., 208.

24 Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914). // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XXVIII. Dordrecht; Boston; London,1988. S. 70f.

можностям личности (ее «я могу»). Поведенческая реакция является ответом на запрос и требование окружающего мира вещей, событий и других субъектов. Именно поэтому субъектом жизненного мира является не теоретизирующее Я, но «волящий субъект» и «действующая личность»[25]. Таким образом, с переосмыслением понятия мотивации открывается новое измерение праксиса и действующей личности: теперь речь идет о жизненномировом субъекте или личности в «окружающем ее мире». В то же время за понятием мотивации остаются закрепленными старые – трансценденталистские – смыслы, значения и функции. Показателен в этом смысле «новый» феномен взаимности. В «Идеях I» трансцендентальное Я характеризуется двоякой направленностью конституирующих лучей сознания: от Я-полюса к предмету и от предмета к Я-полюсу[26]. В понятии мотивации воспроизводится та же модель: мотивированное Я – это не только «центр излучения», но и центр интенциональной инсоляции (Einstrahlungszentrum): «Подчас… мы находим здесь двойные излучения, вперед и назад: от центра посредством актов к их объектам и обратно, от объектов к центру»[27]. Тело здесь, опять же, выступает в роли медиума, благодаря которому и посредством которого осуществляется этот обмен. В этом смысле мотивация синонимична интенциональности, поскольку она устанавливает «отношения между ранним и поздним сознанием», причем та-

[25] Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. IV. Den Haag: Nijhoff, 1952. S. 185f, 217.

[26] Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. III/1 und III/2. Den Haag, 1976. S. 160.

[27] Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. IV. Den Haag: Nijhoff, 1952. S. 105.

ким образом, что «непрерывное единство потока сознания представляет собой единство мотивации»[28].

Однако мотивация не только обеспечивает временное единство и непрерывность потока сознания, но и формирует коммуникативную среду между личностями. В жизненном мире личность мотивирована не только культурными и природными объектами («духовный мир» – это такой мир, который существует до разделения на природу и культуру), но и другими личностями: мимика, жесты, слова, поступки других личностей мотивируют мои поведенческие реакции, которые в свою очередь вызывают у моих партнеров по взаимодействию ответные реакции и т.д. Таким образом, мотивация приобретает отчетливый интерсубъективный характер[29] и потому является основой социальной интеракции, которая в свою очередь является структурным моментом самого жизненного мира[30]. В функциональном плане выражение и мотивация отличаются друг от друга: если момент выражения связан с выполнением когнитивной, то мотивация – с выполнением практической функции (действие можно понимать как выражение духа, а теорию как тип поведения).

## От гёттингенской – к фрайбургской теории жизненного мира

Каковы роль и значение гёттингенской теории жизненного мира для ее последующего концептуального осмысления во фрайбургский период и в «Кризисе»? На мой взгляд, размышления о жизненном мире гёттингенского периода наметили ряд вопросов и проблем, которые мотивировали дальнейший поиск в этом направлении и во многом определили специфику концептуализации жизненного мира в «Кризисе». Наиболее существенными в этом отношении являются три проблемы: 1) смешение понятий чистого и личностного Я, 2) непроясненность взаимосвязи между полным и

[28] Ibid. S. 22, 228.
[29] Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie... S. 231.
[30] Ibid. S. 234.

дорефлексивным знанием и 3) неопределенность корреляции парных понятий природы и духа. Кратко разъясним суть каждой из них.

1. Новое определение Я в качестве габитуального единства личности (в терминах генетической феноменологии) Гуссерль рассматривает как дополнение и дальнейшее развитие определения Я в качестве момента идентичности и центра излучения интенциональных актов (в терминах статической феноменологии). Преемственность определений обеспечивается благодаря тому, что мотивация истолковывается Гуссерлем как специфическая интенциональность. Однако именно это обстоятельство стало причиной тому, что личностное Я по своим конститутивным функциям мало чем отличается от чистого Я. Смешение конститутивных функций трансцендентального и личностного Я стало причиной недостаточно строгого различия между жизненномировой и трансцендентальной интерсубъективностью в поздней концепции жизненного мира, что обусловило двусмысленность позиции Гуссерля при определении понятия жизненного мира в целом: с одной стороны, он определяет жизненный мир как универсальную структуру, инвариантную всем возможными жизненным мирам, а с другой – ведет речь о плюралистичности жизненных миров; с одной стороны, жизненномировой опыт можно понимать как структуру любого опыта, а с другой – трансцендентальная интерсубъективность олицетворяет сам принцип структурной организации жизненномирового опыта[31].

2. В гёттингенских размышлениях Гуссерля о жизненном мире осталось непроясненным различие между

[31] Детальное рассмотрение этой проблемы см. в: Claesges U. Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt-Begriff // U. Claesges und K. Held (Hg.). Perspektiven transzendentalphänomenologischen Forschung, Phaenomenologica 49. Den Haag: Martin Nijhoff Verlag, 1972. S. 85-102. А также: Orth E.W. ‚Lebenswelt' als eine unvermeidliche Illusion? Husserls Lebensweltbegriff und seine kulturpolitischen Weiterungen // Gerhard Preyer (Hg.). Protosoziologie im Kontext: „Lebenswelt" und „System" in Philosophie und Soziologie. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 1996. S. 28–40.

так называемым «полным знанием»[32] и предварительным (дорефлексивным) знанием[33] – в «естественной установке личность уже “знает” все» то, что в последующем благодаря переходу в феноменологическую установку еще только должно быть осознано[34]. В силу этого непонятна специфика распределения и взаимосвязи двух типов знания. Однако в «Кризисе» мы найдем модель координации полного и дорефлексивного знания, о чем речь пойдет ниже, при разъяснении проблемы корреляции парных понятий природы и духа.

3. В «Конституции» Гуссерль противоречиво определяет характер взаимосвязи между двумя парными понятиями, имеющими ключевое значение для понимания эвристичности теории жизненного мира гёттингенского периода: понятиями природы и духа. С одной стороны, отношение между духом и природой определяется по модели взаимосвязанных, фундирующих друг друга слоев: нижний слой (телесность) фундирован высшим слоем (духом); в свою очередь, духовные содержания невозможно понять без телесности, выступающей в качестве медиума духа. С другой стороны, Гуссерль настаивает на первичности духа по отношению к природе (соответственно телесности), его автономности и полной самостоятельности. Об этом красноречиво свидетельствует следующий пассаж из «Идей I»: «Если мы удалим все духовное из мира, то не будет никакой природы. А если мы удалим природу... то дух всегда останется»[35]. При этом абсолютный дух оказывается инстанцией даже более могущественной, чем трансцендентальное Я. В «Кризисе» Гуссерль размышляет над этой проблемой уже не в понятиях выраже-

32 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. IV. Den Haag: Nijhoff, 1952. S. 252.

33 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie... S. 223.

34 Ibid. S. 128f.

35 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. III/1 und III/2. Den Haag, 1976. S. 122.

ния и понимания, мотивации и интеракции, но в парных понятиях «“патентная” поверхностная жизнь» и «“латентная” глубинная жизнь» (Tiefenleben)[36]. К слову, аналогичные размышления можно найти в «Конституции», где Гуссерль пишет о личностном Я, которое формируется из естественной чувственной жизни и основывается на ней как на своей фундирующей почве: «Это специфическое духовное Я... зависимо от неясной подпочвы (Untergrund) характерных предрасположенностей, изначальных и скрытых диспозиций, с другой стороны, от природы»[37]. В этом «царстве неясностей» Я существует как «скрытое Я», живущее «в стадии специфического “бессознательного”, сокрытости (Verborgenheit)»[38]. При этом понимание «скрытого Я» в «Конституции» отличается от его понимания в «Кризисе» тем, что в «Конституции» оно определяется как «смутное Я»[39], а в «Кризисе» – как «трансцендентальная субъективность». Иными словами, в *Кризисе* жизненный мир и живущие в нем субъекты конституируются путем «самообъективации трансцендентальной субъективности»[40].

Этот новый момент самообъективации трансцендентальной субъективности не только удостоверяет абсолютность трансцендентального Я, но и отвечает на нерешенный в гёттингенский период вопрос о специфике распределения и взаимосвязи (координации) двух типов знания. Если «личностное Я» ничего не знало о своей трансцендентальной почве (Untergrund) и оставалось слепым к своей собственной «дом*и*-

36 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. IV. Den Haag: Nijhoff, 1952. S. 122.

37 Ibid. S. 276.

38 Ibid. S. 100, 107.

39 Ibid.

40 Husserl E. Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einführung in die transzendentale Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. VI, Den Haag: Nijhoff Verlag, 1954. S. 155.

ровой жизни» (unterweltliches Leben)[41], то феноменологическая редукция проясняет ту «”латентную” глубинную жизнь» (Tiefenleben), благодаря которой и *в* которой трансцендентальное Я осуществляет свою самообъективацию. Благодаря этому становится возможным то самое «философское просвещение», о котором Гуссерль писал еще в «ЛИ»[42]: в силу понимания процесса конституции жизненного мира, даже будучи растворенным в повседневных практиках, Я способно понимать жизненный мир в самой его основе – в «как» его конституирования и объективации. А, в свою очередь, то, что будет познано Я в феноменологической установке, интегрируется в жизненный мир в виде заново осознанных навыков и повседневных жизненных практик: «Таким образом, каждое новое трансцендентальное открытие, интегрируясь в естественную установку, обогащает мою… душевную жизнь»[43]. Таким образом, в «Кризисе» Гуссерль предлагает такое решение проблемы координации личностного и трансцендентального уровней Я: *«идея “самообъективации” позволяет утверждать, что изучение конституции жизненного мира одновременно является “глубинным анализом Я”»*[44]. В то же время предложенное решение порождает ряд новых вопросов – как получается так, что трансцендентальное Я забывает о своей собственной «глубинной жизни»? Что переводит жизнь Я из патентного в латентное состояние? В поздних манускриптах Гуссерль объясняет это тем, что в процессе самообъективации появляется акт «трансцендентального самосокрытия (Selbstverhüllung)»[45], в силу которого трансцен-

[41] Ibid. S. 209, 471, 522.

[42] Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Band // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XIX/1. Haag: Boston: Lancaster, 1987. S. VI.

[43] Husserl E. Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einführung in die transzendentale Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. VI. Den Haag: Nijhoff Verlag, 1954. S. 214.

[44] Ibid. S. 174.

[45] Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, 3 Teile: 1905–1935 // Husserl E. Gesammel-

дентальное Я, конституируя мунданное измерение, отступает на задний план и «скрывается», что и обусловливает слепоту «естественной установки»: трансцендентальное Я, став жизненномировым субъектом, забывает о своем трансцендентальном патентном прошлом и латентном настоящем. В этом смысле феноменологическая редукция выполняет роль пробуждения сознания или платоновского анамнесиса – воспоминания о знании, которое было уже в наличии *до* существования Я в мире.

## Заключение

Итак, между теориями жизненного мира фрайбургского и гёттингенского периодов есть связь, которая, на наш взгляд, позволяет говорить о последовательном, эволюционном развитии гуссерлевской концепции жизненного мира. Жизненный мир фрайбургского периода обладает не только измерением вглубь (глубинный жизненный мир), но и соответствующим инструментарием поиска – науками. Непосредственное созерцание вещей в их переплетении с повседневным праксисом составляют «дотеоретическую, пратеоретическую жизнь»[46], на которой основывается научная теория. Или, говоря метафорами Гуссерля, жизненный мир – это почва наук. В гёттингенском периоде можно найти аналогичный характер отношений между личностной и естественной установками: последняя, которую Гуссерль называет также «естественнонаучной», не альтернативна персоналистичной (гуманитарной), но является ее дериватом. И лишь в силу того, что личность игнорирует ту силу, которая конституирует ее саму и окружающий ее мир как «духовный мир», слепо принимая культурные объекты за всего лишь материальные тела, а «выражающее тело» – за простой орга-

te Werke. Bd. XIII–XV. Haag: Nijhoff, 1973. S. 388.

46 Husserl E. Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einführung in die transzendentale Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. VI, Den Haag: Nijhoff Verlag, 1954. S. 498.

низм, иными словами «в силу своего рода самозабвения личностного Я»[47], это Я переходит из персоналистской в натуралистскую установку. Очевидно, что Гуссерль усматривает аналогичные отношения между жизненным миром и теорией в «Кризисе», вовсе не в силу тех апорий, которые критикует А. Шюц[48], но вследствие картезианского разделения мира на две инстанции: мир природный, внешний (res extensae), и мир духовный, внутренний (res cogitans). Эта предпосылка является общей как для понимания связи между персоналистичным и натуралистичным Я в гёттингенский период, так и для понимания связи между теорией и жизненным миром во фрайбургский период. Этим же обстоятельством обусловлено весьма специфическое осмысление истории в «Кризисе», поскольку Гуссерль понимает ее как историю трансформации персоналистской установки в естественнонаучную, сопровождающуюся тотальным забвением персоналистской установки и жизненного мира в целом. Новоевропейская наука являет собой наиболее яркий пример такого рода трансформации установок: предметом наук является «абстрактно-универсальная природа»[49], которая стала количественно исчислимой благодаря ее объективации в математике; коррелятом наук является «формальный мир», наука «парит над жизненным миром, словно в пустом пространстве»[50]. Феноменология же, в понимании Гуссерля, знает, как преодолеть эту пропасть, как оживить и сделать осмысленной эту пустоту. При этом Гуссерль, увлекшись критикой естествознания, полностью забывает о гуманитарных науках – и это при том, что в «Кризисе» на авансцену выходит история как главный

[47] Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. IV. Den Haag: Nijhoff, 1952. S. 183f.

[48] Schütz A. Gesammelte Aufsätze III. Haag, 1971. S. 70ff.

[49] Husserl E. Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einführung in die transzendentale Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. VI. Den Haag: Nijhoff Verlag, 1954. S. 230.

[50] Ibid. S. 448.

предмет гуманитарного познания! Примечательно, что в гёттингенский период доминировала тема гуманитарных наук, но не было истории (поэтому в контексте гёттингенской теории жизненного мира скорее можно вести речь о феноменологическом осмыслении культуры); во фрайбургский период, наоборот, появляется тема истории, но исчезают гуманитарные науки (поэтому феноменология выступает в роли терапевтической дисциплины, призванной излечить историю).

## Принятые сокращения

«ЛИ» – Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания.

«Идеи I» – Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию.

«Идеи II» – Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга II.

«Конституция» – Конституция духовного мира.

«Кризис» – Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология.

# Генезис постметафизической установки

Владимир Фурс

Одной из значимых особенностей философского мышления второй половины XIX–XX вв. является его так или иначе понимаемая и реализуемая «постметафизичность»: в определение актуальной философии входит ее критическое размежевание с фундаментальными установками и допущениями философской классики. При этом ключевые характеристики постметафизического философствования – «кондиционированность», «разомкнутость», «посюсторонность» мышления[1] – предстают в его самопонимании как эволюционные достижения, преодолевающие наивный догматизм метафизики. Какова же природа этих прозрений, вдруг позволивших избавиться от постулирования трансцендентных сущностей, допущения тождества бытия и мышления, сакрализации философской теории и т.п.?

Не претендуя на полноту ответа, мы все же рискнем предложить свою версию генезиса постметафизической установки, используя в качестве отправной точки нашу недавнюю «враку о Декарте»[2]. Один из ее резюмирующих тезисов состоял в утверждении, что актуальную философию следует понимать как определенное сочетание «школьности» (следования профессиональным ритуалам философии как ученого занятия) и «событийности» (исполнения жестокого протофилософского опыта, решающим моментом которого является изобретение того или иного «техноса» – «машины» или «протезного тела» понимания). Техносы конститутивны для интеллигибельного поля философии; их использование наделяет обычных людей экстраорди-

[1] См.: Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 145–148, 209.

[2] См.: Фурс В. Декарт – учитель философии // Топос. № 1 (12). 2006.

нарным модусом в*и*дения вещей – философским умозрением – и является предпосылкой философствования как значимого ученого занятия.

В соответствии с нашей интерпретацией, эпохальное значение философии Декарта связано с изобретением им «машины сознания» для нужд модернизации метафизики; использование термина «машина» в данном контексте подчеркивает, что под «сознанием» имеется в виду не рутинно предполагаемая родовая характеристика человеческих существ, а комплекс рабочих процедур, обеспечивающий специфический режим генерирования и самообоснования философского знания. А именно: «машина сознания» в исходной (Декартовой) версии включала такие «рабочие узлы», как переключение индивидом ответственности за удостоверение истины со школы лично на себя, сомнение как технику достижения философской точки зрения, методическую артикуляцию знания и центрирование мира в философском «Я». При этом для философской системы Декарта в целом конститутивно своеобразное теоретическое жульничество, состоящее в том, что мыслящее «Я» с помпой заявляется как действительная опора философствования, тогда как на деле «машину сознания» (со)держит метафизический Бог, который, однако, легитимируется в философской системе лишь задним числом – якобы силами самого мыслящего «Я». Констатировав это жульничество, мы оценили его не как логический изъян, а как двусмысленность, обладающую не просто позитивным, а эпохальным значением. «Двойная бухгалтерия» в отношениях «Я» и Бога заключала в себе стратегический ресурс: во-первых, она позволила первично утвердить «машину сознания» как способ модернизации традиционной метафизики. Во-вторых, она открыла перспективу парадоксального развития новоевропейской философии, «логика» которого определялась напряженным взаимодействием двух «машин»: укрепление «машины сознания» вело к ее разрастанию и в итоге к поглощению ею традиционной «онто-теологической машины» метафизики. Смертельная болезнь Бога, прикрытая официальным эпикризом

неуклонной всемирно-исторической рационализации, состояла в том, что сознание – этот иномировой зародыш, которым Декарт инфицировал метафизику, – разрастаясь, постепенно выело Бога изнутри и привело саму метафизику к коллапсу.

Решающий шаг в укреплении «машины сознания» сделала философия Просвещения, утвердив опыт в качестве непреложной основы философствования. Присмотримся повнимательнее к этому шагу и к самой идее опыта; для этого нужно отбросить внушаемый учебниками образ «гносеологической полемики рационализма и эмпиризма в философии Нового времени», моралью которой объявляется необходимость учета взаимодействия интеллекта и чувственности в познании. Метафизический «рационализм» и просветительский «эмпиризм» – это не логически равноправные позиции в теории познания, а существенно различные стадии в эволюции «машины сознания». Разумеющее «Я», которое Декарту еще нужно было вводить и оправдывать, просветителями уже считается естественной данностью, и они его полагают в качестве не номинального (как у Декарта с его «двойной бухгалтерией» «Я» и Бога), а реального отправного пункта философствования. И это смещение означает переход от личного (не школьного) удостоверения метафизических истин к личному установлению истин в опыте. Тем самым Просвещение предстает как существенно более радикальный, чем у Декарта, нонконформизм философствующих: дело идет уже о дисквалификации не только схоластической метафизики, но метафизики как таковой. Эссенциалистское миропонимание кажется резонным лишь в силу инерционной вовлеченности в продолжение метафизической традиции, а не потому, что оно удостоверено нашим собственным разумением. И утвержденный Просвещением принцип опыта означает отрицание субстанциальной онтологии – мира сущностей, лишь открываемого нашим разумением, но существующего безотносительно к нему в готовом и завершенном виде. Еще раз иными словами: утверждается «фактичность» мира, который (чувственно) испы-

тывается и устанавливается во всей своей определенности исключительно нами самими; по ту сторону круга нашего самосознательного опыта нет никакого другого мира, о котором было бы возможно достоверное суждение. Опыт – это постметафизическая форма «тождества мышления и бытия», достоверности и истины: то, что в чувственном опыте удостоверено как истина, истина и есть; удостоверение истины и есть сама истина.

Однако скоро выяснилось (ярче всего благодаря Юму), что эта гордая суверенность разумеющего «Я» саморазрушительна: последовательная опора на чувственный опыт заводит в тупик скептицизма; освобождение от метафизического догматизма оборачивается невозможностью знать вообще что-либо. И «трансцендентальный идеализм» – это изобретательный кунштюк Канта, парадоксально выводящий из тупика. Кант сделал переживание философской немоготы (неспособности знать) продуктивным, радикализируя неразрешимость ситуации, доводя ее до острой дилеммы двух явно несовместимых руководящих принципов: непреложности опыта и неизбежности метафизики. Подчеркнем специфическую значимость второго: можно по-разному интерпретировать кантовское положение о метафизике как «естественной склонности ума», важно, что оно представляет собой кантовский «выбор», подсказывающий направление выхода: непреложность опыта не есть достаточное основание для того, чтобы просто отбросить метафизику. Намеренно заостряя дилемму, Кант затем выворачивает неразрешимую ситуацию наизнанку: парадоксальное решение состоит в разработке модели опыта, достаточно емкой для того, чтобы ассимилировать концептуальную архитектонику метафизики, переформатировать метафизику в расширенной и дополненной «машине сознания». Подчеркнем также то обстоятельство, что переход от простого переживания немоготы к продуктивной работе с неразрешимой ситуацией потребовал переключения установки: «естественная» установка «философии философов» приостанавливается («всем считающим занятия метафизикой достойным делом, следует пока от-

ложить свою работу и признать все до сих пор сделанное несделанным»), актуализируется метафилософская постановка вопроса, «поперечная» интеллигибельному полю рутинного философствования («критика способности разума в отношении всех знаний, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта, позволяющая решить вопрос о возможности и границах метафизики вообще»).

Перспектива «выворачивания наизнанку» неразрешимой ситуации намечается элементарными различениями «Критики чистого разума»: априорного/апостериорного и аналитического/синтетического. Всякое знание прямо или косвенно относится к чувственным созерцаниям, поскольку иным способом вещи вообще не могут быть даны; но наше опытное знание не все происходит из чувственного опыта: оно имеет сложный состав и складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и того, что наша собственная способность познания привносит от себя самой. Опыт включает в свой состав апостериорное («фактический опыт», «материю опыта») и априорное («форму опыта», обеспечивающую его связность, являющуюся условием возможности фактического опыта, но не имеющую самостоятельного значения, значимую только в привязке к фактическому опыту). Аналитические суждения не расширяют нашего знания, а только разъясняют уже имеющиеся понятия, тогда как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который не находился в нем и не мог быть из него аналитически извлечен. Различение аналитических и синтетических суждений учреждает границу между мышлением и познанием: мыслить я могу все что угодно, если при этом не противоречу себе (т.е. все логически возможное), но, для того чтобы познавать предмет, я должен быть в состоянии доказать его реальную возможность, тем самым придавая понятию объективное значение; объективным значением понятие наделяет опыт.

Данные различения уже позволяют трактовать скептицизм и догматическую метафизику как позиции,

основанные на элементарных ошибках. Законное требование опытного удостоверения приводит к скептицизму вследствие урезанного понимания опыта: отождествления опыта вообще с фактическим опытом, с чувственным восприятием. В свою очередь, метафизика вырождается в догматизм из-за смешения аналитических и синтетических суждений: она строит познавательные суждения, руководствуясь лишь принципом непротиворечия, который, однако, является критерием только аналитических суждений. Таким образом, элементарные различения, установленные Кантом, коренным образом переопределяют ситуацию: ее неразрешимость оказывается мнимой. Во-первых, держась в их свете, можно избежать тупиковых импликаций руководящих принципов – непреложности опытного удостоверения и неизбежности метафизики. Во-вторых, интерференция установленных различений генерирует новое интеллигибельное поле трансцендентального исследования, имеющего дело со способом нашего познания предметов априори, т.е. изучающего возможность и границы применения априорных синтетических суждений.

В выстраивании Кантом этого нового интеллигибельного поля философии мы обозначим три основных шага, важных для нашей темы экспансии «машины сознания», поглощающей «онто-теологическую машину» метафизики. Во-первых, это утверждение сложной структуры знания. Все суждения, образующие достоверное знание, имеют свою опору в непосредственном чувственном восприятии. Однако если они восходят только к восприятию, то характеризуются лишь субъективной значимостью и знанием еще не являются. Суждения опыта, характеризующиеся всеобщностью и необходимостью и обладающие объективной значимостью, образуются тогда, когда к данному в чувственном созерцании присоединяются априорные понятия, берущие начало в чистом рассудке и определяющие форму деятельности априорных суждений в отношении созерцания.

Во-вторых, эта сложная структура знания получает динамическую развертку в эшелонированной модели опыта. Априорные понятия – это условия, при которых нечто, хотя и не созерцается, тем не менее мыслится как предмет вообще и поэтому может быть познано как предмет. Поэтому восприятие может быть превращено в опыт только посредством подведения под эти понятия. Опыт на деле состоит из созерцаний, принадлежащих чувственности, и из априорных суждений, представляющих собой дело рассудка. И объективное значение априорных понятий явствует из того, что сам опыт возможен только благодаря им. Тем самым опыт оказывается эшелонированным в глубину: плоское поле чувственного созерцания дополняется глубинным измерением «условий возможности опыта».

В-третьих, «возможный опыт» центрируется у Канта в самодеятельности «трансцендентального субъекта», – работе апперцепции, представляющей собой обобщение работы суждений, специфицированных той или иной категорией, и позволяющей дать ответ на вопрос о возможности априорных синтетических суждений. Для нашей темы важно подчеркнуть «предметную продуктивность» единства самосознания, которое не сводится к констатации тождества субъекта как «собственника» своих представлений: лишь вследствие синтеза многообразия содержаний в одном сознании возможно представить себе тождество сознания в этих содержаниях. Аналитическое единство апперцепции возможно только при предположении синтетического, причем это не два акта, а один и тот же: единство сознания, формально аналитическое, в своем подспудном содержании означает произведение всего предметного мира (конечно, лишь в смысле синтеза многообразия, а не сотворения из ничего). Все созерцания должны подчиняться условиям синтетического единства сознания, для того чтобы обрести форму предметов.

Правда, коррелятом единства апперцепции самого по себе, отмечает Кант, оказывается лишь «трансцендентальный объект» как еще совершенно неопределенная мысль о предмете чувственного созерцания вооб-

ще. Для познания же того, что мы мыслим, необходимо, чтобы предмет был дан и тем самым определен, т.е. необходимо отношение к действительному или хотя бы возможному опыту. Отсюда – «высший принцип всех синтетических суждений»: всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразия сознания в возможном опыте. Априорные синтетические суждения возможны и имеют объективное значение благодаря тому, что условия возможности опыта есть вместе с тем и условия возможности предметов опыта. Отметим, что это – на первый взгляд, странно звучащее – положение о тождественности предпосылок достоверного познания предметов и предпосылок самих предметов представляет собой лишь осложненную («углубленную») просветительскую формулу опыта как тождества достоверности и истины.

Таким образом, кантовская «критика чистого разума» парадоксально выводит философствование из тупика; реализованное в этой новой философской установке вписывание в (чувственный) опыт метафизической онтологии кардинально изменяет характер последней: на смену порядку сущностей, центрированному в Боге, приходит порядок предметов, центрированный в трансцендентальном субъекте. Но критическая философия Канта – это установка, которая, задавая направление движения к само-стоятельной философии, сама же и блокирует это движение на полпути: «машина сознания», достроенная до «трансцендентального идеализма», способна перенять лишь часть функций метафизического Бога. Ее производительная сила ограничена теоретической (познавательной) работой разума в сфере явлений, выделенной и строго отграниченной от практически значимого ноуменального порядка и мировой телеологии совершенства. Метафизический Бог остается недоеденным, а пробужденная Кантом прожорливость сознания – неутоленной.

Доработку «машины сознания», позволяющую ей полностью поглотить традиционную «онтотелеологическую машину» метафизики, мы находим в диалектическом идеализме Гегеля, который успешно

завершает вписывание метафизической архитектоники в опыт. Для первоначального подтверждения этого тезиса сошлемся на гегелевское самоопределение в соотношении с метафизикой и эмпиризмом[3].

Предпосылкой старой (докантовской) метафизики, полагает Гегель, была предпосылка наивной веры, согласно которой мышление постигает вещи, как они существуют в себе, а вещи лишь в качестве мыслимых суть поистине; эта предпосылка, согласно которой существующее мыслимо и познаваемо в себе, ставит ее выше позднейшей критической философии. Но эта метафизика полагала, что можно достигнуть познания абсолютного путем приписывания ему предикатов и не выходила за пределы рассудка. Мышление прежней метафизики было конечным мышлением; ее способ действия состоял в том, что она приписывала предикаты предмету, который она должна была познать. Но это – внешняя рефлексия о предмете; истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал свои предикаты извне.

Потребность в конкретном содержании и прочной опоре привела философию к эмпиризму, который, вместо того чтобы искать истинное в самих мыслях, черпает его из опыта. В эмпиризме заключается великий принцип, гласящий, что то, что истинно, должно быть в действительности; посюстороннее должно заменить собой пустую потусторонность, паутину и туманные образы абстрактного рассудка. И этот принцип верен, потому что подлинная философия признает лишь то, что есть. Следует подчеркнуть также важность заключенного в эмпиризме принципа свободы, согласно которому человек должен сам присутствовать в том, что он признает достоверным в своем знании. Однако ограниченность эмпиризма состояла в том, что опыт в нем сводился к чувственному восприятию и, таким образом, означал отрицание определенности и познаваемости всего сверхчувственного.

3 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. С. 133–152.

Таким образом, гегелевская трактовка дилеммы метафизики и эмпиризма в краткой формулировке выглядит так: с одной стороны, только абсолютное истинно, и действительной формой, в которой существует истина, может быть лишь ее научная система; с другой – индивид, самосознание есть непосредственная достоверность себя, обладающая абсолютной самостоятельностью.

Изобретательным гегелевским решением дилеммы, зафиксированным в «Феноменологии духа», является процедура «образования» – приведения самосознательного индивида к научной (абсолютной) точке зрения, – благодаря которой поступательно преодолевается конечность сознания и формируется «всеобщий индивид» – обладающий самосознанием дух.

Содержание, усваиваемое в «образовании», – это уже приобретенное достояние всеобщего духа, взявшего на себя огромную работу мировой истории и прошедшего определенную последовательность форм; это уже обузданная непосредственность, наличное бытие снято и перешло в представление, в форму известности, которую теперь надлежит преобразовать в понятия. Наличное бытие уже переведено в форму в-себе-бытия, и нужно лишь обратить это в-себе в форму для-себя-бытия. Для этого индивид заново (но уже «сублимированно») повторяет процесс формообразования всеобщего духа, который в начальной точке «образования» индивидуума оказывается скрытой субстанцией индивида, предстоящей ему внешним образом.

При этом принцип опыта соблюдается неукоснительно: научная (абсолютная) точка зрения обретается в специфическом опыте, изобретенном Гегелем и, конечно же, порывающем с плоским эмпиризмом, сводящим опыт к чувственному восприятию, – в «опыте, совершаемом сознанием».

Сознание знает и имеет понятие только о том, что у него есть в опыте, субстанция рассматривается в том виде, в каком она составляет предмет сознания. Но сам опыт динамичен: по своему существу (еще скрытому от индивида) он представляет собой движение, в котором не прошедшее через опыт, абстрактное, отчужда-

ет себя (предстает в своем инобытии как предмет для самости), а затем из этого отчуждения возвращается в себя и только теперь проявляется в своей действительности и истине.

Как этот процесс предстает с точки зрения самого индивида? В индивидуальном сознании имеются два момента: момент знания и момент негативной по отношению к знанию предметности. Сознание отличает от себя нечто, с чем оно в то же время сотносится. Бытие этого нечто для некоторого сознания есть знание; то же, что соотнесено с сознанием, в свою очередь отличается от знания и устанавливается как обладающее бытием также и вне этого соотношения; это в-себе называется истиной. Гегелевский кунстштюк состоит в том, что проверка знания (установление истины) – это процесс, который осуществляется в самом сознании и представляет собой его сравнение с самим собой: оба момента (понятие и предмет, знание и истина, бытие для иного и бытие в себе) входят в само исследуемое нами сознание и, следовательно, нет необходимости в использовании внешнего критерия истины. Сознание проверяет себя само; если в этом сравнении одно не соответствует другому, то сознание должно изменить свое знание, чтобы оно согласовалось с предметом, но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете. Тем самым для сознания выясняется, что то, что прежде было дано ему как в-себе, было в-себе только для него. «Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета – *поскольку для него возникает* из этого *новый истинный предмет,* есть, собственно говоря, то, что называется *опытом*»[4].

Таким образом, по Гегелю, новый предмет возникает благодаря обращению самого сознания, и с этим новым предметом появляется и новая форма существова-

[4] Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т.4. Феноменология духа. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. С. 48.

ния сознания, для которой истинное (в-себе) есть нечто иное, чем для предшествующей формы. Поступательное поглощение предметности сознанием определяет последовательность форм существования сознания в ее необходимости. «Двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигнет пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть для него и в качестве некоторого иного, т.е. достигнет пункта, где явление становится равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом – с подлинной наукой о духе; и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания»[5]. С этим завершением процесса «образования» заканчивается и феноменология духа: моменты сознания более не распадаются на противоположность знания и (предметного) бытия, их различие теперь – это лишь внутреннее динамическое различие мыслимого содержания, воспроизводимое спекулятивной философией. Однако для понимания «природы» диалектико-идеалистической версии «машины сознания», выстроенной Гегелем, важно преодолеть кажимость хронологической и логической последовательности движения: вначале «образование» индивида до уровня науки, раскрываемое феноменологией духа, а потом уже самодвижение абсолютной истины, раскрываемое с научной точки зрения спекулятивной философией. Это один и тот же процесс, лишь предстающий в двух различных перспективах: в перспективе индивидуального «опыта сознания» это процесс, состоящий в том, что индивид поглощает в себя свою «неорганическую природу», овладевает ею для себя; в перспективе же всеобщего духа это процесс, посредством которого субстанция обретает самосознание, порождает свою рефлексию в себя. Неравенство самосознательного Я и предмета в перспективе динамического абсолюта есть подвижное неравенство субстанции с самой собой; то, что индивидуальному субъекту кажет-

[5] Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т.4. С. 50.

ся деятельностью, внешней относительно субстанции и направленной на нее, «по истине» есть ее собственное действование, так что она сама по существу предстает субъектом[6]. Базовые положения спекулятивной философии Гегеля – о понятии в его отличии от представления, об истине как динамичном целом, о методе как самодвижении содержания, об развивающемся абсолюте – не что иное, как парафразы «опыта сознания» в перспективе научной точки зрения.

Поглощение «онто-теологической машины» метафизики разросшейся «машиной сознания» у Гегеля осуществлено вполне, но результат оказывается в высшей степени двусмысленным и неустойчивым. Как сознание, так и метафизический Бог (абсолютная субстанция), сросшиеся друг с другом, наделяются парадоксальными характеристиками: метод – это уже не инструмент самосознательного Я, скорее Я предстает как орудие метода; методически артикулируемое понятие как бы прорастает в субъекте, который поступательно утрачивает в нем свою особенность и превращается в «батарейку» всеобщего, питающую его своей живой энергией. (Достоверное) знание истины возникает тогда, когда субстанциальное самоуглубление сознания совпадает с собственным движением субстанциального духа к самосознанию. А абсолютная субстанция лишь в конце своего становления есть то, что она есть поистине. Гегелем историзируется абсолют, но если абсолют еще должен развиваться, значит, ему чего-то недостает, но если это так, то какой же это абсолют? И сама эта историзация оказывается чрезвычайно двусмысленной: все движение означает преодоление видимости движения, осуществление абсолютной цели состоит лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена. Философии, наконец обретающей абсолютную точку зрения, нечего сказать, кроме того, что все уже закончилось. Метафизическое философствование, восходящее к грекам, коллапсирует, и после Гегеля начинается уже иная – постметафизическая эпоха.

[6] Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т.4. С. 19.

# Ж.П. Сартр: онтологическая выделенность и неэлиминируемость cogito

Тамара Тузова

Понимание онтологической конститутивности и неэлиминируемости сознания как внутренней структуры бытия (мира, исторического события, ситуации, человеческого состояния, переживания и акта), равно как и наша способность фиксировать, прочитывать, эксплицировать его присутствие в мире, в предметах и отношениях нашего опыта напрямую – внутренним, изначальным и фундаментальным образом – завязаны на *исходный образ человека*, фундирующий всякий исследовательский демарш, и на центральную в этом контексте проблему *изначальной онтологической выделенности cogito* в структуре человеческого опыта (идет ли речь о его индивидуально-личностных, психологических, повседневных или социокультурных, социальных параметрах и контекстах).

Именно изначальная онтологическая выделенность/невыделенность cogito определяет возможность самой субъектной исследовательской перспективы, самой постановки вопроса о *субъектности* не только как способности, но и задаче человека – задаче как духовно-нравственного порядка (ибо именно субъектность человека есть та онтологически не элиминируемая точка, то онтологически не редуцируемое, не заместимое усилие, вне которого невозможны собственно нравственные, специфически человеческие феномены), так и практической, ибо сам мир в качестве специфически человеческого мира нуждается в субъектности как своем экзистенциальном (личностном) обеспечении.

Под субъектностью я буду понимать способность человека к автономии, выбору, свободному и ответственному самоопределению, творчеству и самодействию (действию «из себя»). Если воспользоваться язы-

ком К. Ясперса и Ж.П. Сартра, речь идет о способности человека к «самобытию», существованию «на собственных основаниях». Именно эта способность, онтологически специфицируя существование человека, обеспечивает ему реальную возможность вставать в «истоке» своего опыта и брать его на себя (быть ответственным и вменяемым автором значений своего опыта и своих действий), осознавать и признавать себя реальным и неустранимым конституентом мира и своей ситуации в мире, своей собственной судьбы и судьбы Другого. И это при всем том, что, будучи объективированными, значения нашего опыта и наши акты могут отчуждаться (и в реальности с неизбежностью всегда отчуждаются) в поле социальной материи, они трансформируются в интерсубъективном коммуникативном пространстве, приобретая при этом новые, часто неожиданные объективные размерности и смыслы.

Говоря о субъектности, я буду различать два плана: план реального существования человека и собственно онтологический план, или область философских конструктов, позволяющих ее помыслить и обосновать (или, наоборот, разрушающих ее). И в первом, и во втором случае субъектность есть то, что *всегда проблематично*.

В плане реального существования субъектность – *не данность*, но всегда непростая *задача*. Субъектность – *не состояние, но акт от начала до конца*. Это – усилие личностного самостроительства, т.е. работа, которую мы должны постоянно заново возобновлять. Ибо реальное человеческое сознание принадлежит одновременно разным социальным, знаковым, психофизиологическим и другим системам (в том числе бессознательному), оно пронизано структурными отношениями различных анонимных потоков смыслообразования и «ритмами безличного». Оно многомерно, гетерономно, словом, «амальгамное».

Поэтому собственно «субъектность» в себе всегда еще нужно строить. Мы живем, мыслим, действуем в подвижном, неустойчивом пространстве между двумя полюсами – *анонимности* («личиночности», если вос-

пользоваться языком Ж. Делёза) и *личностной индивидуации* нашего опыта, предельную размерность усилия которой и стремился описать Сартр своим предельным конструктом сознания как «ничто» («Трансцендентность Эго», «Бытие и ничто»), своей идеей ситуации и свободы как автономии, или полагания «собственных оснований» своего способа существовать в мире, «среди вещей и Других» («Бытие и ничто»). Заметим, что тему личностной индивидуации человеческого опыта, онтологической выделенности сознания и конститутивности свободы человека, даже отчуждаемой в поле социальной материи, Сартр сохранял и в поздний период своего творчества, в том числе в своей концепции социальной практики, где субъективность задается как «необходимый элемент объективного процесса», а проект определяется как «опосредование между двумя моментами объективности»[1].

На мой взгляд, именно этот статус субъектности как а) «*искусственной*» (выстраиваемой и удерживаемой нами самими в усилии центрировать наш опыт, всегда децентрируемый анонимными потоками смыслообразования, и встать в истоке его значений) и б) *процессуальной* в нашем реальном (двойственно структурированном, как обозначено мной выше) существовании и обусловливает дискуссионное, спорное, довольно проблематичное положение вопросов сознания и субъектности в современной философии, что требует введения дополнительных, уточняющих разграничений режимов ее философского рассмотрения – на уровне исследовательских стратегий, целей, языка анализа и описания человеческого опыта.

Хотя задачу осмысления онтологических условий возможности субъектности в человеке я отнесла бы к числу вечных проблем философии (будучи конститутивом самой философии, она в самых разных проблемных контекстах и языках постоянно возобновлялась в истории философской мысли), мало будет сказать, что в современной философии именно субъектность чело-

[1] Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. V 1. Paris, 1960. P. 67–68.

века стала весьма проблематичной. Скорее, даже уже сама эта задача многими философами поспешно списана «в архив». Если в отечественной философии эта проблема была фактически задавлена господством детерминистских артикуляций исследования человеческого опыта, заглушавших субъектную перспективу и исключавших онтологическую выделенность cogito, то в западной философии широкая и агрессивная экспансия объективирующих, редукционистских исследовательских стратегий и концепций децентрации сознания, особенно в ее постмодернистских вариантах, буквально навязала восприятие самого вопроса о субъектности человека как темы более чем вчерашнего дня.

Между тем современной гуманитаристике, артикулированной постмодернистскими «бессубъектными» исследовательскими стратегиями, в которых человек в его функции субъекта вовсе исчезает (или трансформируется в редуцированного, «личиночного» субъекта), а понятие личности «уступает место анонимной множественности», в результате чего человеку «не оставляют ничего, о чем он мог бы сказать: это мое действие»[2], современной антропологии, занятой поисками бессознательного субстрата как основы мысли и поведения человека и обесценившей понятие субъекта, остро недостает ракурсов, проблематики и методов анализа социальных, культурных и человеческих феноменов в языке отсылки к «специфическому характеру человеческого». Недостает присутствия того, что Сартр, будучи одним из наиболее ярких, последовательных и бескомпромиссных представителей антиредукционистской, субъектной исследовательской стратегии XX в., назвал «принципом субъективности» и что связано со способностью человека не определяться извне «в непрерывности каузального порядка мира», но, разрывая непрерывность каузальных серий, трансцендировать данное и в этом зазоре трансцендирования, свободы – посредством собственного проекта своего способа существовать в мире – самоопределяться, «давая себе факты» и

[2] Hodard Ph. Le Je et les dessous du Je. Essai d'introduction à la problématique du sujet. Paris, 1981. P. 18.

беря их «на себя». Словом, недостает присутствия того, что мы можем назвать *онтологической выделенностью* человека, его сознания и самосознания.

В этом контексте перспективными представляются проблемные реконструкции наиболее ярких попыток и способов зафиксировать и обосновать онтологическую выделенность человека в истории философской мысли. Важно определить более или менее значительные сдвиги и переломные моменты в интерпретации человека, его сознания и самосознания, проанализировать имманентные возможности этих проблемных сдвигов, прояснить, где, когда и как, с какими опытами философствования гуманитаристика приобретала или, напротив, теряла что-то существенное в идее онтологической выделенности человека.

Так, известно, что первые значительные и отрефлексированные европейской философией потери в этой области были связаны с идеей смерти Бога, которая поставила под вопрос и самого человека, сотворенного по образу и подобию Бога. Важные, но гораздо менее отрефлексированные потери связаны и с радикальными изменениями в интерпретации сознания и самосознания, децентрирующими и нивелирующими их в составе структур человеческого опыта. И именно в рамках философии сознания сегодня можно пытаться восстановить потерянную современной гуманитаристикой субъектную исследовательскую перспективу, невозможную без идеи онтологической выделенности человека, его сознания и самосознания и их онтологической конститутивности. Важно осмыслить ее опыт приобретений и потерь в этой области, понять их причины и последствия, определить возможные пути выхода из трудных проблемных ситуаций на пути трансформации картины сознания.

Очевидно, что необходимость восстановления онтологической выделенности сознания в пространстве современной философской рефлексии обусловлена конститутивностью этой идеи для специфически философского (метафизического) образа человека, отличающего философию от социально-гуманитарных наук,

и, соответственно, для самой философии как автономного предприятия мысли.

Конечно, гуманитаристика XX в. с ее исходным образом мысли как «пробитой снаружи», с ее «бессубъектным» мыслительным пространством, изрезанным разными (детерминистскими, психоаналитическими, структуралистскими, постструктуралистскими и др.) вариантами редукционизма, нивелировки cogito в структуре опыта открыла новые области неличностного, несвободного в человеческом опыте (несвободного как не произведенного самим человеком «на собственных основаниях»). Эти опыты философствования, безусловно, ценны, они расширяют и углубляют наши представления о реальной многомерности, многослойности и гетерономности опыта субъективности. Поэтому уже и саму проблему субъектности человека в обозначенном мною смысле сегодня нельзя ставить, не учитывая их результаты, не удерживая их открытия в корпусе философского и социально-гуманитарного знания, не вводя эти открытия в современные способы постановки проблемы субъектности человека.

Однако можно ли помыслить субъектность как способность человека к «самодействию» в рамках исходного образа человека, сознания и самосознания как тотально децентрированных и никак онтологически не выделенных? Можно ли ее обосновать, основываясь на данных, получаемых с помощью объективирующих человека методологий, конститутивных для «бессубъектного» мыслительного пространства?

Ведь что такое исходный образ сознания и мысли, человека и мира? Это те содержания, которые и задают наш исследовательский демарш (вместе с его предметностями, способами их построения и правилами работы с ними), и сами подкрепляются его результатами (ибо между исходными предпосылками познания и получаемым в результате знанием существует отношение *взаимной легитимации*[3]). В этих содержаниях неизбеж-

[3] Подробнее об этом см.: Тузова Т.М. Повседневная рефлексия и радикализм рефлексии философа // Problemos. Vilnius University Publishing House. 2004. Т. 66 (1). С.127–147.

но присутствуют некие допущения о природе мира, человека и его сознания. Это – допущения о сознании и человеке как свободных (способных к свободе) или несвободных (не способных к свободе), о мире как включающем или не включающем в себя свободу в качестве своего внутреннего конститутивного элемента.

Будучи именно исходными, эти допущения принадлежат скорее области философской веры, нежели знания в строгом смысле слова. К таковым и можно отнести, к примеру, метафизический, предельный концепт свободы. В определенном смысле его можно отнести к некоей трансисторичной сфере базовых продуктивных «наивностей» (если воспользоваться языком Сартра) философского опыта, опыта мысли. «Наивностей» – потому что наш реальный повседневный опыт ежечасно показывает нам как раз нашу несвободу (нашу интегрированность в историю, культурную, в том числе интеллектуальную, традицию, в механики социального, бессознательного, психофизиологического, «привычного», тела, языка и пр.). Продуктивных – потому что они конститутивны для самой философии и человека: именно они открывают саму возможность собственно философски (метафизически) помыслить некие фундаментальные структуры человеческого опыта и его статуса в структуре бытия; без них нельзя ни понять саму возможность собственно человеческих (культурных, нравственных) феноменов и отношений, в том числе творчество, ни сохранить автономный философский дискурс.

Ведь сама автономность философского дискурса и задается предельным характером его конструктов, его собственным способом построения своей предметности. Именно *субъектная перспектива* специфицирует собственно философский взгляд на человека, позволяя изначально задавать и удерживать в мыслительном пространстве онтологическую выделенность человека, его сознания и самосознания. И именно предельный характер философских конструктов, фиксируя онтологическую выделенность человеческого существования (речь о нем при этом ведется на уровне «идеи» чело-

века, «идеи» сознания, «идеи» действия», «идеи» свободы, «идеи» ситуации и т.п.), дает возможность сохранить саму субъектную исследовательскую перспективу и саму специфику философского дискурса.

Субъектность как *онтологическую способность* человека и выражают «нейтральные» (в качестве предельно «различенных», «чистых») онтологические конструкты (cogito, сознание как «ничто», «самопричинность», свобода и др.). Занимаясь их разработкой, Сартр стремился зафиксировать онтологическую специфику человеческого бытия в мире и описать онтологические «*условия возможности*» свободного и ответственного акта человека в мире.

Соответственно, природа этих, как и других предельных философских понятий, с помощью которых философ строит свою предметность, афактуальна. Это означает, что даже о конкретном философ говорит в языке предельных конструктов, подчиняясь строгой имманентной логике содержания самих этих понятий. Его дело – уловить эту логику и адекватно ее развернуть.

Такой специфический способ конструирования объектов познания в философии обусловливает специфику природы и получаемого философом знания (как не фальсифицируемого отнесением к эмпирическому опыту), а также способов его удостоверения через соотнесение с «идеей» (исследуемого свойства, отношения или явления), с «принципами разума». Это – специфически философский способ легитимации философских конструктов, из которых мы строим ту интеллигибельную предметность, в соотнесении с которой осмысливаем реальность.

Заметим, что предельность философских конструктов нужна нам не только для того, чтобы иметь возможность онтологически *помыслить условия возможности* феноменов свободы и проявлений субъектности человека в реальном мире: не введя изначально эти размерности, специфицирующие человека, его сознание и действие, в мыслительное пространство, мы лишаем себя возможности даже зафиксировать их реаль-

ное присутствие в реальном опыте человека и реальном мире, даже квалифицировать их в качестве таковых.

Обращение к творчеству Сартра, предложившего гуманитаристике XX в. радикальный вариант разграничения наук о человеке и философского взгляда на него[4], яркую онтологию субъективности, сознания и самосознания, раскрывающую и обосновывающую способность человека – децентрированного и тотализированного структурами социального поля – к творческим, активным синтезам своего опыта и утверждающую *субъектность* человека как его способность совершать усилие понять способ своего присутствия в своем опыте и сознательно его реконструировать, дает прекрасную возможность проговорить все затронутые нами выше темы.

Уже в своей первой философской работе «Трансцендентность Эго» (1934) Сартр поставил перед собой задачу «высвобождения» сферы сознания и поиска «абсолютного сознания» как «трансцендентальной сферы свободы», «первого условия и абсолютного источника экзистенции». Для вычленения «собственно сознания» он радикализировал гуссерлевскую редукцию, отказался от идеи эгологической структуры сознания, выдвинул и обосновал идею «трансцендентального поля без субъекта», без Эго. Показав онтологически производный, вторичный статус Эго (как идеального и косвенного единства сознания, ноэматического коррелята рефлексивной интенции), Сартр разгра-

[4] Для Сартра проблема в качестве философской состоит не в том, чтобы знать, децентрирован субъект или нет: в некотором смысле «он всегда децентрирован». Главное «не то, что сделали из человека, а *то, что он делает из того, что сделали из него*. То, что сделали из человека, представляет собой структуры, значащие ансамбли, изучением которых занимаются науки о человеке». «Субъект, или, если хотите, субъективность, существует с момента, когда имеется усилие превзойти данную ситуацию, сохраняя ее. Действительной проблемой является проблема этого выхождения за пределы», и философ, по Сартру, есть тот, кто пытается помыслить это превзойдение (Sartre aujourd'hui. L'Arc. Aix-en-Provence. 1966. № 30. P. 95, 93).

ничил «собственно сознание» и «психическое», отнеся к последнему Эго, очистил сознание от «психического» (как трансцендентного для сознания) и трансцендентального Я и обосновал автономность, онтологическую первичность и приоритет иррефлексивного слоя сознания в структурировании и объединении человеческого опыта. «Существует объективный мир вещей и действий, совершенных или тех, которые нужно совершить, и действия накладываются – как качества – на вещи, которые их требуют»[5]. Иррефлексивный поток сознания, по Сартру, конституирует самого себя как «единство самого себя»: «Когда я бегу за трамваем,... Я (как структуры сознания. – *Т.Т.*) нет. Есть сознание *трамвая-который-нужно догнать* и т.д., и непозиционное сознание сознания. В действительности, я тогда погружен в мир объектов, именно они конституируют единство моих сознаний»[6].

Этот сартровский ход, его идея трансцендентального поля без Эго были высоко оценены французскими философами, в частности П. Рикёром («Конфликт интерпретаций»); они существенным образом повлияли и на характер исследований производства смысла Ж. Делёзом при всем критическом отношении последнего к сартровской трактовке трансцендентальной сферы иррефлексивного по причине того, что она «все еще остается сознанием» («Логика смысла»).

Сартровская идея «трансцендентального поля без Эго» открыла логическую возможность двух – разнонаправленных, противоположных – путей исследования смысла, сознания, психики, поведения человека и объективаций его опыта: *первый – путь сохранения идеи онтологической выделенности сознания* (и, следовательно, человека), ее восстановления, но уже в новых исследовательских контекстах, вариантах и языках описания, а именно в дорефлексивных пластах опыта субъективности; и *второй – путь отказа от этой идеи.* Иными словами, речь может идти о возможности исследований

[5] Sartre J.-P. La transcendence de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris, 1966. P. 39–40.

[6] Ibid. P. 32.

человеческого опыта как включающего внутрь себя сознание в его *онтологически выделенном либо невыделенном (нивелированном)* статусе.

Первый – нередукционистский путь, сохраняющий *субъектную* перспективу.

Второй – редукционистский путь нивелировки сознания и самосознания, задействованных в структурах опыта. Его и выберет Делёз своими разработками «логики множеств» как «тех начал, где что-то происходит»[7] и где лишь «нанизаны куски распавшегося мыслящего субъекта и края надтреснутого Я»[8]. Поскольку движения системы (чистый пространственно-временной динамизм, психический динамизм в постмодернистской виртуальности) осуществляются «на границе жизненного», выдержать их, согласно Делёзу, может только «личиночный субъект», а не «правильно сформированный», способный к независимости и активности субъект. (Даже философ, по мнению Делёза, – личиночный субъект собственной системы.) То есть система включает лишь личиночных, «пассивно мыслящих» субъектов, которые могут осуществлять только вынужденные движения и быть «опорой и жертвой» динамизмов системы[9].

Предлагая рассматривать человека в различных «комбинациях» с «иными силами», постмодернизм заявляет о «всецелой зависимости» новой формы, которая может родиться из этой «комбинации», от «природы тех иных сил, с которыми человек окажется связанным». «Существует определенное соответствие между силами и доминирующей формой, которая из этих сил складывается. Либо такие человеческие силы, как воображение, представление, желание и т.д.: с какими иными силами вступают они в отношения в определенное время и с тем, чтобы образовать какую-то форму? Может случиться так, что человеческие силы оказались вошедшими в состав какой-то формы. Но не человеческой, а животной или божественной. Например, в клас-

7 Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990. СПб., 2004. С. 190.
8 Делёз Ж. Различие и повторение. М., 1998. С. 182–183.
9 Там же. С. 151.

сический век человеческие силы вступают в отношение с силами бесконечности, с "уровнями бесконечного" таким образом, что человек оказывается созданным по образу Бога, а его конечность является только ограничением бесконечного. Именно в XIX в. и появилась форма "Человек", поскольку именно в это время человеческие силы составили композицию с другими силами конечного, обнаруженными в жизни, в труде, в языке. Так, сегодня обычно говорят, что человек сталкивает друг с другом новые силы: кремний, а не просто углерод, космос, а не мир... Почему составленная таким образом форма окажется еще и формой "Человек"?.. И если человек имеет привычку держать жизнь под тюремным надзором, то нет ли необходимости в другой форме жизни, которая освободится от самого человека?»[10].

Очевидно, что постструктуралистская идея «смерти человека» есть изначальная установка на поиск в человеке как раз того, что его онтологически не специфицирует, но, скорее, напротив, нивелирует его в составе универсума; это – попытка поместить человеческие феномены в ряду нечеловеческих (но уже не божественных) феноменов и освободиться от собственно человеческого ради высвобождения возможных соединений, становления новых форм и потоков жизни. Расширяя таким образом проблемные поля исследования человеческого опыта в его гетерономности, постмодернизм отказался от идеи онтологической специфики человека и его сознания. Упраздняя онтологическую выделенность сознания и человека (сознание есть только «позиционный эффект», функция «смыслопорождающих машин», а человек – лишь «место» в структуре), постструктурализм теряет и онтологическую конститутивность сознания и самосознания. Мир структур и сознание, человеческие феномены оказываются *однородными*. В таком мире нет места субъектности человека, нет места человеческой свободе и творчеству. Его нет изначально, а посему не будет и в последующих усилиях

[10] Делёз Ж. Переговоры. С. 122.

«вернуть субъекта», если сохраняют саму «бессубъектную» исследовательскую перспективу и отказываются от идеи онтологической выделенности человека.

Так мыслительное пространство современной гуманитаристики теряет идею онтологической выделенности сознания, человека, культурного порядка. Идею, которую постоянно развивала, вдохновляясь ею, предшествующая европейская философия и различные трансформации которой предлагают современные варианты философии сознания.

Однако коль скоро вопрос о способности человека к трансцендированию наличного, или «ускользанию» и «сопротивлению», если воспользоваться языком М. Фуко, не может не интересовать философов (в том числе постмодернистов), то встают законные вопросы: что в самом человеке делает их вообще возможными? Какая онтология сознания и субъективности предполагается этими «ускользанием» и «сопротивлением» (очевидно ведь, что это должна быть не онтология «раскрошенной», но онтология «собирающей себя» и выстраивающей себя субъективности, не онтология «места», или пассивной субъективности, просто подчиняющейся движению структуры, но, напротив, онтология усилия ее превзойдения)? И как вообще можно онтологически помыслить нашу способность к превзойдению данного, «собиранию себя» и самоопределению без полагания cogito?

Опыт философствования Сартра тем и интересен, что он, открыв трансцендентальное поле (поле рождения смыслов человеческого опыта) без Я, без субъекта в традиционном его понимании (как субстанции), двинулся по первому пути, пути сохранения субъектной перспективы и идеи онтологической выделенности сознания. Ему были хорошо известны опыты детерминистских, психоаналитической и структуралистской децентраций сознания, но, стремясь к сохранению свободы и достоинства человека, к восстановлению онтологической специфичности его сознания и существования, к обоснованию его способности к автономии в условиях его децентрации и отчуждения, он будет раз-

рабатывать дорефлексивный вариант cogito, выстраивая в современных проблемных контекстах предельный вариант обоснования онтологической специфики сознания и субъективности. Сохранение онтологической выделенности человека и его сознания и позволит Сартру вести речь как раз о том человеке, который, в отличие от делёзовского, «способен к независимости и активности». Оно позволит Сартру искать, при каких условиях это возможно, как возможно его «спонтанное мотивирование себя».

Трансцендентальное поле, освобожденное от Эго, для картезианца Сартра прозрачно для себя самого: «Тип существования сознания – быть сознанием себя. И оно осознает себя, *поскольку оно есть сознание трансцендентного объекта.* Итак, все ясно и прозрачно в сознании: объект находится перед ним со своей характерной непрозрачностью, а оно есть просто-напросто сознание того, что оно есть сознание этого объекта, это – закон его существования»[11].

Именно непозиционное сознание сознания и выступит у Сартра в качестве «несубстанциального абсолюта»: онтологический статус сознания есть «*ничто*», так как все физические, психофизические и психические объекты, все истины и ценности вместе с Я вынесены Сартром вовне. «Но это ничто есть *все*, поскольку оно есть *сознание* всех этих объектов»[12].

Нететическое сознание сознания, осознание сознанием самого себя, или «*ничто*» (как постоянное *присутствие* сознания в собственном опыте, с миром и с самим собой, *присутствие*, означающее несокрытость, имманентную данность человеческого опыта себе самому и позволяющее нам *вступать в отношение* к миру и самим себе, самоопределяясь и выбирая свой способ действий), – таков сартровский способ предельно онтологически выделить специфически человеческое в мире. Позднее, в «Бытии и ничто», он отождествит это сознание как «ничто» с субъективностью:

[11] Sartre J.-P. La transcendence de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. P. 23–24.

[12] Ibid. P. 74.

«То, что можно назвать собственно субъективностью, есть сознание сознания»[13] – и разовьет идею онтологической конститутивности сознания, самосознательного характера человеческого опыта и его сознательного личностного единства, обосновывающую его онтологию, его философию свободы и ответственности человека[14].

Онтологическая выделенность и конститутивность характеризуют сартровскую трактовку любых модусов жизни сознания (субъективности), любых действий человека. Все они интенционально организованы, носят финальный, сознательный характер. Даже признавая за эмоциональным сознанием как «пленником магического мира» некоторую, скажем так, вязкость, Сартр уже в своих ранних феноменологических работах, посвященных проблемам психологии эмоций и воображения, настаивал на необходимости исследовать эмоцию как *поведение*, характеризующееся финальностью (конечной целью). Эмоция для него – один из *способов отношения* человека к миру (отношения, завязанного на мир), один из способов *понимания и конституирования* мира, а именно преобразования мира причинных связей в магический мир. В эмоции, по Сартру, речь не идет об игре: загнанный в тупик, человек со всей силой бросается в это «новое отношение». Не будучи сознательной, эта попытка есть принятие *иных* – новых – отношений и новых требований: в эмоции сознание преобразует себя именно *для того, чтобы* преобразовать объект. Не меняя объект в реальности, сознание – посредством изменения себя самого – стремится придать объекту другое качество, к примеру меньшую или большую реальность и др. Если эмоция и игра, то это игра, в которую человек верит. Эмоция придает серьезный характер отрицанию реального мира и магическому поведению придания объекту новых качеств. Замещая трудное адаптивное поведение, эмоции, по Сартру, сводятся к *кон-*

13 Sartre J.-P. L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, 1943. P. 29.

14 Подробнее об этом см.: Тузова Т.М. Жан Поль Сартр. Минск, 2009. С. 123–213.

*ституированию* магического мира с помощью человеческого *тела как средства волшебства.* Тело, руководимое сознанием, меняет свое отношение к миру с тем, чтобы мир изменил свои качества и магически получил новые, желаемые, качества, которые были бы способны разрешить конфликт и снять напряжение.

Поскольку тело есть объект в мире и непосредственно переживаемая данность сознания, эмоция есть то, во что верят. Здесь сознание непосредственно *переживает* новый мир, который оно только что конституировало. Претерпевая качества, которые наметили акты поведения, эмоциональное сознание является новым сознанием перед лицом нового мира. Бросаясь в новый мир, оно преобразует свое тело как синтетическое целое так, *чтобы через него сознание могло жить и понимать этот новый мир*.

Будучи феноменом веры, сознание в эмоции есть жертва своей собственной западни. Само свое пленение оно реализует не в себе самом, но *принимает его на объектах*: объекты являются пленяющими, связывающими, они овладели сознанием. Эмоциональное сознание, будучи первоначально не рефлексивным, а иррефлексивным, может быть сознанием только непозиционным. Финальность эмоции не полагается актом сознания в самой эмоции, но, по Сартру, не является и бессознательной: она исчерпывает себя в *конституировании объекта.*

Выделив два вида рефлексивного восприятия эмоции – *понимающую* рефлексию (эмоциональное сознание воспринимается как мотивированное объектом: «Я в гневе, *потому что* он мне ненавистен») и *очищающую* рефлексию феноменологической редукции, которая рассматривает мир как конституированный в магической форме («Я считаю его ненавистным, *потому что* я в гневе»), – Сартр пришел к следующему выводу. Поскольку конститутивной характеристикой эмоции является то, что она воспринимает на объекте нечто такое, что ее «бесконечно превышает», освобождение должно приходить от «очищающей» рефлексии или от полного исчезновения волнующей ситуации.

В «Воображаемом», работу над которым к моменту опубликования «Очерка теории эмоций» Сартр уже почти завершил, он скажет: нет аффективных *состояний* как неких инертных содержаний сознания; чувства имеют особую интенциональность, они суть один из способов *трансцендировать* себя. То есть аффективная структура объектов конституируется в корреляции с определенным аффективным сознанием, и чувство, по Сартру, есть в некотором роде разновидность познания. А поскольку сознание всегда прозрачно для самого себя, оно должно быть одновременно и знанием, и аффективностью.

В «Бытии и ничто» философ определит эмоцию как ответ человека на определенную ситуацию: эмоция есть поведение, смысл и форма которого являются объектом интенции сознания, преследующей определенные цели. Обморок направлен на ликвидацию опасности через упразднение сознания опасности. Иными словами, существует *интенция* потерять сознание, *чтобы* убрать опасный мир.

Исследуя природу воображаемого, Сартр – так же как в «Трансцендентности Эго» и «Очерке теории эмоций» – стремился отсечь любые варианты введения внутрь сознания какой бы то ни было инертности, пассивности, упрекая психологов (и даже Гуссерля) в «иллюзии имманентности». Образ не находится *в* сознании: образ сам есть *некое сознание*. Это не автоматическое воспроизведение какого-либо чувственного содержания, но определенный тип сознания, не зависящий от сознания перцептивного типа. Образное сознание есть сознание *объекта в образе*, а не сознание образа. Оно есть акт, которому присуще нететическое сознание самого себя как некой спонтанности, производящей и сохраняющей объект в образе. Проецируя свой объект вовне, оно осознает самого себя, ощущает себя «насквозь проникнутым сознанием».

Так же как и эмоциональное сознание у Сартра конституирует особый – магический – мир, воображающее сознание конститутивно в отношении *некоего мира*. Чтобы воображать, сознание должно иметь возмож-

ность полагать *ирреальное* – относительно формировать и полагать тотальности реального объекта, отмеченные признаком небытия. Для образа *акт отрицания является конститутивным*: полагать некий образ означает конституировать некий объект за пределами тотальности реального, удерживая реальное на расстоянии, отрицая его. Сознание не есть некое сущее среди прочих сущих (такое сознание было бы неспособно воображать, оно «увязало бы в реальном»; и предположив такое сознание, мы должны были бы его понимать как безусловно подчиняющееся всем внешним воздействиям). Чтобы воображать, сознание должно быть свободным, ускользающим от мира и от себя самого.

Образ конституируется посредством особой *интенции* сознания, появляясь только на фоне мира и в связи с этим фоном. Свобода воображающего сознания должна определяться его «бытием-в-мире», которое состоит одновременно в конституировании мира и его неантизации. Воображение – само сознание в целом: в нем реализуется свобода сознания; и любая конкретная и реальная ситуация сознания в мире наполнена воображаемым в той мере, в какой она всегда представляет собой выход за пределы реального. Без полагания воображаемого человек был бы раздавлен миром, «прикован к вещам». Воображаемые объекты предлагают человеку ускользнуть от любого принуждения со стороны мира, выступая как некий «антимир».

Ранние работы Сартра о сознании заложили основы монументальной феноменологической онтологии «Бытия и ничто». Уже в них мы можем распознать присутствие важнейших тем будущих произведений философа: и во всякой конкретной эмоции (поведении), как она интерпретируется Сартром, и в полагании ирреального (конкретно «недостающего») актом воображения содержатся некие очень важные сведения, которые, говоря нечто о мире (в качестве его имплицитного смысла), свидетельствуют в то же время и о самом человеке, его способе отношения к миру, себе самому и Другому, об онтологической конститутивности этого отношения, выбора и акта.

Принцип автономии, онтологического приоритета и имманентного единства иррефлексивного сознания, развитый ранним Сартром, будет насквозь пронизывать последующий сартровский анализ конститутивной функции «первоначального выбора» («фундаментального акта свободы») человека, имплицированного в непосредственных достоверностях его иррефлексивного сознания. Совокупность последних будет рассматриваться экзистенциальным психоанализом Сартра в качестве коррелятивной определенному типу субъективности, типу экзистенциального опыта. Через расшифровку этого слоя опыта, через анализ состояний, влечений и эмпирических поведений человека экзистенциальный психоанализ Сартра будет пытаться отыскать и эксплицировать его исходную интенцию, «диагностировать» «первоначальный выбор» человека. Соотнесение совокупности иррефлексивных образований с «первоначальным выбором» человека как их смысловым, трансцендентальным ядром, экспликация деятельности осуществленного в нем первичного экзистенциального смыслообразования станут основным моментом сартровской герменевтики, выясняющей их «происхождение» и их связь с проектом как «основанием личностного существования» и – одновременно – «основанием для совокупности значений, конституирующих реальность». Проект человека у Сартра будет выступать принципом интеллигибельности ситуации и исторического процесса, правилом прочтения конститутивной работы сознания в мире.

Для прояснения замысла и значимости исследовательского демарша Сартра, для понимания контекста его усилия сохранить онтологическую выделенность и конститутивность сознания остановимся еще на одном важном моменте.

Приняв в качестве исходной интеллектуальную ситуацию «смерти Бога, не оставившего завещания», Сартр размышлял о деструктивности ее последствий для метафизических оснований европейской культуры. Его внимание приковано к одному из них – потере человеком привилегированного статуса в универсуме, га-

рантированного ему Божественной Волей. Со смертью Бога умер и человек: он стал невозможен – из творения Бога по его образу и подобию он превращен материализмом в «пыль», «молекулярную комбинацию», «случайность среди прочих случайностей».

Однако философ считал не только необходимым, но и возможным противостоять этому следствию. Полагая, что для человека есть только два способа утвердиться вопреки материи – быть творением Бога или самому становиться творцом – и считая первый путь для себя отрезанным, он сфокусировал свое внимание на разработке второго, испытывая все его возможности по спасению достоинства человека и сохранению его свободы. Человек, по мнению Сартра, не только возможен в ситуации «молчания Бога»: он вообще возможен только в ней, ибо только в ней он и может сохранить свое достоинство, свободу, авторство и личную ответственность.

Более того, в своей онтологии и этике Сартр ставил перед собой в высшей степени дерзкую задачу – окончательно очистить мыслительное поле от «субститутов» Бога, устранив тем самым из философии остатки явных и неявных отсылок к трансцендентному с тем, чтобы показать возможность восстановить достоинство, свободу и ответственность человека в радикально «обезбоженном» мире. «*Отсутствие* Бога не является более *закрытием*: это открытие бесконечного. Отсутствие Бога является более великим, более божественным, нежели Бог...»[15]. Ничто, по Сартру, не может спасти человека от себя самого, даже достоверное доказательство существования Бога. Аутентичность нашего существования требует постоянного бодрствования сознания, блокирования автоматизма привычного, общепризнанного, «принятого» и «поддержания напряжения»: моральность – это «постоянное обращение», а привычки, даже хорошие, «никогда не являются хорошими, потому что они суть привычки»[16]. Аутентичность достигается в «чистой рефлексии», когда человек понима-

[15] Sartre J.-P. Cahiers pour une morale. Paris, 1983. P. 40.
[16] Ibid. P. 12.

ет «безосновность» и неоправдываемость своего выбора, проекта и берет его на себя. «Чистая рефлексия» у Сартра – «желать то, что желаешь», и моральность связывается с «радикальным решением автономии».

Вместе с тем в своем стремлении понять человека и реальное бытие, в своем усилии расшифровать конститутивное присутствие сознания в мире Сартр не может обойтись без «языка абсолютов». Описывая конечное человеческое существование в его незавершенности и открытости, в его движении изобретения своего возможного и усилия установления размерностей этого возможного (как свободного) в мире, в «Бытии и ничто» Сартр выстраивает рефлексивное пространство анализа и истолкования этой историчной работы самоопределения и выбора человека посредством введения предельной идеи *тотального бытия* (завершенной тотальности, или Бытия, являющегося причиной себя, Ens causa sui, – Бога). Именно в соотнесении с ним (как направленное к нему в человеческом усилии самоосуществления) реальное уникально-конкретное многообразие фактического опыта человека понимается, расшифровывается и истолковывается Сартром в качестве некоего онтологически осмысленного жизненного единства, позволяющего *связать* и *выделить* из многомерного, разновекторного и безличного исторического и жизненного потока конфигурацию единичного жизненного пути как историю индивидуальной жизни, ее пафос, ее истину и ответственность.

Реальное бытие, по Сартру, конституируется и становится интеллигибельным также только в силовом поле Ens causa sui.

У Сартра эта «предельность» – метафизическая невозможность, «отсутствующий Бог». И тем не менее этот опыт мысли Сартра показывает, что мышление в пространстве силовых линий Ens causa sui характеризует не только религиозные опыты философствования. Мышление посредством «абсолютов», предельных конструктов – одна из принципиальных особенностей мыслительного пространства философской рефлексии; уже само сохранение этой артикуляции мыслительно-

го пространства конститутивно как для философии, так и для эмпирического существования человека и тогда, когда речь идет об Ens causa sui не в модусе присутствия, но в модусе отсутствия, как это имеет место у Сартра.

Конститутивность этой предельности не случайна: ключевую роль в сартровской интерпретации мира и человека, в его способе онтологически предельно выделить сознание играет стремление человека к самопричинности. В «Бытии и ничто» основными регионами бытия являются сознание («для-себя», или свобода как отношение человека к тому, что ему «просто дано», рождение *основания),* само налично данное («в-себе» во всей его случайности, или «существование без основания») и ценность. Бытие, по Сартру, есть то, «на что мы отваживаемся», и оно задается как синтетически организованная тотальность, внутренней структурой которой является стремление человека «дать основание» своему бытию, упразднив случайность того, что ему «просто дано». Сознание и появляется в сартровской онтологии как «стадия прогрессирования к имманентности каузальности» (к «бытию причине себя»).

Фундаментальные («последние») цели и возможности человеческой реальности в онтологии Сартра описываются так: каждая человеческая реальность является проектом преобразования своего собственного Для-себя в тотальное бытие «В-себе-Для-себя»; она есть страсть, проект потерять себя, чтобы основать бытие, являющееся своим собственным основанием, Ens causa sui, Богом. Человек губит себя как человека, чтобы родился Бог, – писал философ.

Однако быть основанием бытия сознанию не дано (сознание несубстанциально; будучи только *обнаружением* данного и *отношением* к нему, оно может быть только «ничто», «неантизацией в-себе»), и философ называет тщетной эту страсть человека.

Тем не менее тщетность этой страсти вовсе не делает ее бесполезной. Опыт мысли Сартра показывает, что сама эта метафизическая невозможность конститутивна для человеческого бытия: только в пространстве,

сопряженном с ней, возникает личностное в человеке; и существует оно лишь в постоянном и всегда заново осуществляющемся усилии человека самоопределиться, удержать собственное авторство во всех своих отношениях с самим собой, миром и Другими. Хотя человек у Сартра – «авантюра», которая «имеет наибольшие шансы закончиться плохо», именно в человеческом усилии самоопределения, в его стремлении к самопричинности как выбору собственного способа существовать в мире, преодолевающему случайность данного, и рождается сам человек как свободное и ответственное существо. И лишь благодаря этой «свободной драме» – «бесполезной страсти», или тщетному усилию человека быть «Бытием-причиной-себя», – в мире возможна мораль, возможно «собственно человеческое», «божественное», пусть даже как «несуществующее».

И этого необходимого «невозможного», «несуществующего» в мире столько, сколько его вносит сам человек, делающий свое «человеческое дело» на свой страх и риск и без надежды на успех. В его свободе, этом, как выражался Сартр, «проклятии человека», – единственный источник его величия.

В незавершенных заметках о морали, над которыми Сартр работал в 1947–1948 гг., он писал: там, где есть только люди, мораль и необходима, и невозможна. Будучи культурным феноменом, она предполагает в качестве своего личностного основания свободу, ответственность, мужество и великодушие человека; все собственно человеческое в мире держится только на его личной ответственности, мужестве и великодушии. Именно в великодушии свобода, по Сартру, проявляет себя с наибольшей степенью: это – «чистая свобода». Великодушие есть «чистая безосновность», «первоначальная структура подлинной экзистенции», «момент человека», его шанс.

И вся тяжесть этого труда свободы в мире в сартровской философии возложена на сознание и самосознание человека.

Своим обоснованием cogito как онтологического конструкта и идеей «паразитарности» любого рода

психических содержаний и объективаций человеческого опыта (в том числе социальных объектов и отношений), предполагающей *необходимость интериоризации* их ожиданий и требований, Сартр сохраняет саму возможность философски помыслить одновременно и *мир как человеческий мир* – нуждающийся в человеке, предполагающий, требующий его как мыслящего, свободного и достойного (т.е. мир, не разрушающий субъектность, но, напротив, нуждающийся в ней).

Сохраняет, потому что путь свободы, который может помыслить философия, может пролегать только там, где внутрь происходящего с человеком в мире уже изначально введено присутствие собственно человеческой (хотя бы даже отчуждаемой и искажаемой в «поле социальной материи») размерности. Таковой и является сартровская размерность cogito («присутствия-с-собой» – зазора свободы) как специфицирующая человеческое переживание и действие, человеческую ситуацию, историю, индивидуальную судьбу и саму философию.

И если сегодня задаться вопросом: какой должна быть современная онтология субъективности, позволяющая построить и обосновать онтологию творчества и ответственности, можно было бы предложить следующий ответ.

Современная онтология не должна просто выбирать одну из двух или нескольких конкурирующих между собой стратегий и стилистик анализа человеческого опыта (в нашем конкретном случае – центрирующих или децентрирующих человека и его сознание). Построение современной онтологии субъективности и ответственности требует от нас, прежде всего, понимания их действительных эвристических возможностей и границ, незаместимости и взаимодополнительности их ракурсов и открываемых в этих ракурсах реальных содержаний, многомерных переплетений и зависимостей человеческого опыта. Центрировать и децентрировать человека, его сознание и объективации его деятельности сегодня не только можно, но и нужно, причем все это делать разными способами и в разных контекстах:

реальный человеческий опыт многомерен, в нем одновременно осуществляются разнонаправленные движения и процессы, присутствуют различные состояния, кристаллизуется и ресубъективируется множество содержаний.

Однако главное при этом – понимать границы валидности этих ракурсов и способов анализа и уметь рационально их соотносить. Быть современным – значит уметь удерживать и «стягивать» эти ракурсы и стратегии в новые проблемные ситуации, выстраивать – с учетом их – новые, самостоятельные проблемные констелляции, работать в этих констелляциях.

Такое стягивание приносит с собой и новые – современные – проблемы. Возможно, точнее было бы сказать, что в новых, современных контекстах мы нередко распознаем возобновление прежних, вечных философских вопросов и проблем, являемся свидетелями их «вечного возвращения». Проблема субъектности в человеке, онтологических условий свободного, творческого ответственного акта – одна из таких вечных проблем. Соответственно, одна из актуальных задач современной онтологии – необходимость продумывания возможностей восстановления способности исчезающего («расщепленного», «распыленного») субъекта к установлению себя в истоке значений своего опыта, к самоопределению и ответственности, т.е. к формированию в себе субъектности в новых, более широких социокультурных контекстах.

Анализ проблемы субъектности показывает, что, хотя изначально эти два исходных образа человека и сознания – допущения о них как свободных (способных к свободе) или несвободных (не способных к свободе), – исключают друг друга, мыслить субъектность можно, только сопрягая их и подчиняя второй первому, артикулируя первый в материале второго. То есть речь идет об их неравновесности, о подчинении одного другому, потому что субъектность человека можно помыслить только:

– при условии онтологической выделенности человека, его сознания, самосознания;

– при допущении онтологической конститутивности сознания и самосознания;

– при допущении в картине мира точки разрыва каузальных серий мира, разрыва структур. Мир должен пониматься как нуждающийся, требующий человека – не просто как места и функции, как исполнителя движения, ожидаемого системой и структурой, но как *свободного* движения. Здесь свободу следует понимать в кантовском смысле слова как способность человека начинать новый ряд явлений в мире, развязывать новый ряд событий. То есть в этом смысле необходимо допустить *неоднородность* мира и человеческого опыта, что и предполагается идеей онтологической выделенности человека и порядка культуры.

Сказанное позволяет считать, что важнейшей проблемой и задачей современного социогуманитарного познания является *взаимная открытость* различных стратегий исследования человека, онтологических структур его индивидуального и социального опыта, процессов и механизмов смыслообразования и др. Исследования человека как продуцирующего социокультурные тотальности и структуры (субъектная перспектива) и, одновременно, как продуцируемого ими (объектная перспектива), продолжая оставаться реальными, устойчиво воспроизводящимися конституентами социогуманитарного познания, должны осуществляться не просто параллельно (в полемике ли друг с другом; в мирном ли безразличии и «нейтралитете»). Движение в рамках этих стратегий исследования человеческого опыта должно стать *встречным*: в те сферы, где социально-гуманитарные науки открывают «ритмы безличного» и гетерономность человеческого сознания и деятельности, должен придти философский анализ возможностей и форм личностной индивидуации опыта. И именно туда, где социально-гуманитарные науки открывают строгую логику движения структур социального тела или социокультурной тотальности (область «ожиданий»), должна придти философия со своим ресубъективирующим, индивидуирующим взглядом на человека и его мир, чтобы открыть, как в этих

«ритмах безличного» реально присутствует человеческая свобода, каковы механизмы личностной индивидуации значений опыта и условия их свободной, сознательной реструктуризации.

Это встречное движение необходимо, поскольку социокультурные процессы для своего нормального развития нуждаются в свободном и ответственном (открытом объективным возможностям движения самих социальных и социокультурных тотальностей и создающем его новые возможности) субъекте.

# Коммуникативная концепция субъективности Д. Дэвидсона[1]

Евгений Борисов

Деструкция идеи субъективности как одного из базовых онтологических понятий (и, соответственно, субъект-объектной оппозиции как исходного онтологического различения) является одной из фундаментальных новаций философии первой половины XX в. Исходные версии этой деструкции, оказавшие существенное влияние на формирование постметафизической философии, представлены в работах М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна. Так, в основе фундаментальной онтологии Хайдеггера лежит методическая установка на рассмотрение вот-бытия (Dasein) как *трансценденции*, выходящей за рамки сферы «субъективности» в ее противопоставлении «объективному» миру и «субъективности» другого. Как показывает А.А. Михайлов, у Хайдеггера «мир уже не выступает в качестве противостоящей субъекту совокупности вещей, но совместно с ним образует изначальное синкретическое единство, в котором нет разделения на субъект и объект»[2]. Аналогичным образом Витгенштейн (как в ранних, так и в поздних работах) разрабатывает десубъективированную концепцию языка, в которой языковое значе-

[1] Работа выполнена при поддержке Совета по грантам Президента РФ, грант НШ-5887.2008.6 на поддержку ведущей научной школы «Томская онтологическая школа».

[2] Михайлов А.А. Проблема субъективности в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций. М., 1989. С. 152. См. также: Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. Критический анализ. Минск, 1984. Глава IV. Экзистенциальная герменевтика М. Хайдеггера, особ. с. 87–101. В этих работах дан образцовый анализ хайдеггеровской трактовки становления и развития идеи субъективности в новоевропейской философии, прежде всего у Декарта, Канта и Гуссерля, и оснований ее критики и переосмысления в философии Хайдеггера.

ние описывается без апелляции к «субъективности»: как первичное по отношению к субъект-объектному разграничению. Этот ход мысли, показавший свою продуктивность в решении ряда традиционных для европейской философии проблем (прежде всего эпистемологических проблем, связанных с познанием объективного мира и субъективности другого), вместе с тем требует от постметафизической философии нового подхода к описанию индивидуального сознания: вопрос о его специфике и, соответственно, об отличии Я от другого должен обсуждаться без опоры на постулат субъективности как фундаментальной онтологической данности. На мой взгляд, продуктивный ответ на этот вопрос, поставленный в рамках теории значения (здесь он принимает форму вопроса об индивидуальной языковой компетенции), разработан в концепции «авторитета первого лица» Д. Дэвидсона, которой посвящена данная статья.

Авторитет первого лица, как его определяет Дэвидсон, означает эпистемологическую асимметрию между первым и вторым лицом разговора (говорящим и слушателем), состоящую в том, что говорящий *непосредственно* знает значения произносимых им слов и выражений, тогда как слушатель вынужден устанавливать их 1) посредством (более или менее надежной) интерпретации фактуальных свидетельств, т.е. речей, жестикуляции, действий говорящего и т.п.; 2) на основе (более или менее полного и адекватного) «фонового знания» о факторах, влияющих на употребление языка, – о языковых привычках говорящего, его образовании, происхождении и т.п. Эта асимметрия проявляется в том, что говорящий имеет возможность скорректировать интерпретацию его слов слушателем («ты меня неправильно понял: я имел в виду то-то»), и слушатель должен принять эту коррекцию к сведению, тогда как обратная коррекция («ты имел в виду не это, а вот что...»), как правило, представляет собой девиантное речевое поведение[3]. Для интерналистской те-

[3] Davidson D. First Person Authority // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford, 2001. P. 3–4. Нарушения

ории сознания и менталистской семантики авторитет первого лица самоочевиден, поскольку непосредственно вытекает из базовых допущений: идеи привилегированного доступа и трактовки значения в качестве «ментального объекта» (кому, как не мне, знать, какой объект возникает перед моим внутренним взором, когда я произношу слово «носорог»?). Но для Дэвидсона, принимающего *экстерналистскую* теорию сознания и *каузальную* теорию значения, он представляет собой проблему или как минимум требует объяснения. Как будет показано ниже, в основе дэвидсоновского объяснения этого феномена лежит новаторский коммуникативный сдвиг в теории значения. Чтобы представить указанную новацию наиболее отчетливым образом, она будет сопоставлена с близкими Дэвидсону экстерналистскими концепциями Г. Райла и Х. Патнэма, в которых авторитет первого лица отвергается.

Главный тезис «логического бихевиоризма» Райла гласит: говоря о состоянии сознания некоего индивида, мы фактически говорим о его поведении и только о нем (когда я говорю «Иван думает, что идет дождь», я имею в виду, что он действует соответствующим образом, например надевает калоши, выходя из дома). Бихевиористская семантика ментальных терминов устраняет «сознание» как особую онтологическую единицу (картезианскую «мыслящую субстанцию») и саму возможность идеи интроспекции как особой эпистемологической способности, а тем самым, по мысли Райла, обосновывает эпистемологическую однородность знания о себе и знания о другом. Райл делает последовательный экстерналистский вывод: мы судим о себе (о состояниях «собственного» сознания) так же, как и о другом: на основе наблюдения за поведением (своим или другого). Райл признает определенную асимметрию между знанием о себе и знанием о другом, но

авторитета первого лица, например, те, с которыми имеет дело психоаналитик, Дэвидсон рассматривает как вторичные в том смысле, что терапевтический эффект психоанализа состоит именно в его (авторитета) *восстановлении* (там же, p. 7).

объясняет ее не качественным, но сугубо *количественным* различием: свое собственное поведение мы наблюдаем постоянно, тогда как поведение другого – лишь время от времени, поэтому мы, действительно, знаем о себе лучше, чем о другом, но лишь потому, что о себе мы знаем *больше*[4].

В отличие от Райла, Дэвидсон настаивает на *качественной* асимметрии между первым и вторым лицом, состоящей, повторим, в том, что знание о другом основано на фактуальных свидетельствах, тогда как знание о себе такой основы не требует (в этом смысле является непосредственным). Однако его критика в адрес Райла ограничивается простой констатацией: «Райл не признает и не объясняет эту (качественную. – *Е.Б.*) асимметрию»[5] – констатацией справедливой, но неполной, поскольку Райл мог бы возразить, что для объяснения авторитета первого лица допущение качественной асимметрии избыточно. Основания тезиса о качественной асимметрии будут показаны ниже; сейчас отметим только тот факт, что последовательный экстернализм, как показывает пример Райла, демонстрирует тенденцию к устранению тезиса об авторитете первого лица.

Второй аргумент против этого тезиса разворачивает Х. Патнэм с точки зрения каузальной теории значения, представленной в статье «Значение значения»[6] и других работах 1960-х – 1970-х гг. Главная семантическая новация Патнэма – положение о независимости экстенсионала от интенсионала, обусловленной индексикальным компонентом значения. Тезис состоит в том, что экстенсионал имени определяется не интенсионалом (дефиницией, знаниями об объекте и т.п.), но прямым указанием на объект, который становится образцом данного вида («жестким десигнатором»). Например, значение имени «вода» определяется, по Патнэму, не дескрипцией типа «вода – это бесцветная жидкость,

4 Райл Г. Понятие сознания. М., 2000. Глава 6.

5 Davidson D. Op. cit. P. 6.

6 Патнэм Х. Значение значения // Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999. С. 164–235.

хорошо утоляющая жажду, текущая в реках и т.д.», но объектом, взятым за образец: индексикальное определение «воды» звучит так: *вода – это жидкость, по своей природе идентичная данному образцу* (например, содержимому вот этого стакана). Для простоты рассуждения будем иметь в виду следующую идеализированную картину: подобно тому как в Палате мер и весов хранятся образцы метра, килограмма и т.п., язык имплицитно содержит в себе образцы для всех имеющих имена «естественных видов» – воды, тигра, вяза... Соответственно, экстенсионал имени определяется не тем, что мы знаем или думаем о предметах соответствующего класса, но свойствами предмета, взятого за образец (тигром является всякая особь, по своим свойствам идентичная эталонному тигру).

Эта трактовка экстенсионала имеет два интересных следствия.

1. Возможна ситуация, когда два агента речи определяют предмет *X* по-разному, однако имя «*X*» в их устах имеет одно и то же значение, поскольку – несмотря на различие интенсионалов (знаний данных агентов о предмете *X*) – отсылает к одному и тому же образцу и, соответственно, к одному и тому же классу. Этот тезис позволяет Патнэму отстоять историческую преемственность языка в полемике с радикальным семантическим релятивизмом в духе Фейерабенда: по Патнэму, слово «chrysys» в устах Архимеда имело то же самое значение, что и слово «золото» в устах современного химика, несмотря на существенные различия в их представлениях о золоте.

2. Равным образом возможна ситуация, когда два агента речи используют слово «*X*» в одном и том же интенсиональном значении (дают предмету *X* одно и то же определение), но слово «*X*» в их устах отсылает к разным по своей природе образцам и, соответственно, имеет разные экстенсионалы, *хотя сами агенты об этом не догадываются*. В обоих случаях экстенсионал имени автономен по отношению к интенсионалу (знаниям), что позволяет Патнэму сделать вывод о незави-

симости значения от того, как его *понимает* носитель языка: «“Значения” не находятся в голове»[7].

Ситуация (2) является отправным пунктом полемики Дэвидсона против Патнэма, поэтому рассмотрим ее более подробно. Патнэм иллюстрирует эту мысль посредством знаменитой фантазии на тему «Двойника Земли»[8]. Допустим, что существует планета, идентичная Земле во всем, кроме одного пункта: на ней вместо воды в реках и водопроводах течет жидкость с иной молекулярной структурой ($XYZ$ вместо $H_2O$). На Двойнике Земли люди (наши двойники) говорят на языках, в точности совпадающих с нашими языками; жидкость $XYZ$, которая там называется водой, при нормальных условиях по своим внешним свойствам неотличима от воды ($H_2O$): она прозрачна, бесцветна, хорошо утоляет жажду, растворяет соль и сахар и т.п. Словом, землянин, оказавшись на Двойнике Земли, мог бы подумать, что оказался дома. Однако различие между водой$_1$ и водой$_2$ (обозначим так $H_2O$ и $XYZ$) обусловливает различие значений слов «вода$_1$» и «вода$_2$» (т.е. слова «вода» в устах землянина и обитателя Двойника Земли). Различие обусловлено индексикальным компонентом значения: тем обстоятельством, что слова «вода$_1$» и «вода$_2$» отсылают к разным образцам. В силу совпадения «жизненномировых» свойств воды$_1$ и воды$_2$ путешественник-землянин, гостящий у своего двойника, не заметит различия в значениях соответствующих слов (или, если угодно, омонимичности слова «вода» как общего для обеих планет). Можно допустить, что эксперт-химик, случись ему исследовать образцы обеих жидкостей, легко обнаружил бы различие между водой$_1$ и водой$_2$, а вместе с тем и семантическое различие между соответствующими словами. Однако – и в этом состоит нетривиальный пункт патнэмовского рассуждения – слова «вода$_1$» и «вода$_2$» имели разные значения даже до появления атомистической теории строения вещества в научных сообществах обеих планет (т.е. даже в XVIII в.) – несмотря на то что в то вре-

[7] Патнэм Х. Значение значения. С. 179.
[8] Там же. С. 174–175.

мя ни один эксперт не смог бы этого различия обнаружить! Жидкость в озере Мичиган$_1$ «объективно» (независимо от того, знаем ли мы об этом) отличается от жидкости в озере Мичиган$_2$ (предположим, что содержимое этих озер является образцом для соответствующих имен), – и это отличие обусловливает столь же «объективное» различие экстенсионалов слов «вода$_1$» и «вода$_2$», имевшее место уже тогда, когда носители языка не могли об этом даже догадываться.

Как видим, Патнэм предпринимает попытку радикальной десубъективации языка, отделяя значение от интенсионала, и тем самым ставит под вопрос саму возможность авторитета первого лица. В самом деле, автономия значения по отношению к интенсионалу означает разрыв между значением имени и знанием носителя языка о соответствующем предмете и тем самым лишает говорящего авторитета относительно того, что значат его слова. Тот факт, что «значения не находятся в голове», означает, что мы можем заблуждаться относительно того, что означают наши слова, и тем самым лишаемся права контролировать и корректировать интерпретацию наших слов слушателем.

Дэвидсон принимает экстерналистский тезис каузальной семантики, согласно которому значения определяются внешними по отношению к сознанию факторами («жесткими десигнаторами»), – и вместе с тем допускает возможность рассматриваемой ситуации, когда:

– два агента речи, употребляя имя «*X*», находятся в одном и том же ментальном состоянии (скажем проще: с этим словом у них ассоциируются одни и те же знания и дескрипции);

– при этом в их устах данное слово имеет «объективно» различные значения;

– они сами об этом различии не знают, а в некоторых случаях – как в случае с «водой$_1$» и «водой$_2$» до 1750 г. – лишены даже самой возможности об этом узнать[9].

9 Davidson D. Knowing One's Own Mind // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. P. 30.

Но это последовательно экстерналистское допущение, по Дэвидсону, не устраняет авторитета первого лица. Этот эксперимент говорит лишь о том, что землянин, оказавшись на Двойнике Земли, применял бы слово «вода» не по назначению, указывая на жидкость *XYZ*, и если сюжет разворачивается до 1750 г., то он не смог бы обнаружить свою ошибку. Однако это не значит, что он не знает, что именно сам подразумевает под словом «вода»: он вполне справедливо убежден, что подразумевает ту самую жидкость, которую его научили назвать «водой» в детстве[10].

Но что значит «знать подразумеваемое значение»? Отвечая на этот вопрос, Дэвидсон разрабатывает новаторскую концепцию, требующую рассматривать значение и подразумевание в процессе коммуникации, т.е. *интерпретации* речи слушателем. Центральный тезис Дэвидсона гласит: слова имеют значение только в контексте интерпретируемой речи, т.е. речи, которая может быть понята собеседником; иначе говоря, для языка конститутивна *транслируемость* (learnability – возможность его освоения слушателем).

> «Если говорящий хочет быть понятым, он должен стремиться к определенной интерпретации его слов, а потому он должен предоставить своей аудитории ключ к таковой... Требование транслируемости, интерпретируемости, обусловливает наличие нередуцируемого социального фактора и показывает, что *невозможно подразумевать что-либо под словами, которые не могут быть корректно расшифрованы другим*» (курсив мой. – *Е.Б.*)[11].

[10] Аналогичный аргумент высказывает в полемике с Патнэмом Серл: индексикальный компонент значения (остенсивное указание на «жесткий десигнатор») обусловлен последовательностью интенционального подразумевания «жесткого десигнатора», поэтому каузальная теория значения, по Серлу, «не показывает, что значения не находятся в голове». Searle J.R. Mind. A Brief Introduction. N.Y.: Oxford University Press, 2004. P. 185.

[11] Ibid. P. 28.

Итак, транслируемость, или интерпретируемость, является не только условием успешной коммуникации, но и конститутивным моментом языка как такового: речь должна быть потенциально понятной другому уже для того, чтобы быть речью, т.е. чтобы слова говорящего имели какое бы то ни было значение[12]. Рассмотрим подробнее Дэвидсоново понятие интерпретации. Интерпретация представляет собой определение значений языковых выражений, т.е. имеет форму: «под выражением *X* говорящий подразумевает то-то и то-то», или: «в русском языке выражение *X* означает...». Базовую структуру интерпретации образуют следующие шаги:

1. Интерпретатор устанавливает, какие предложения говорящий считает истинными.

2. Устанавливаются истинностные условия этих предложений (т.е. их значения); результаты этого шага имеют форму так называемых Т-предложений: «Предложение "снег бел" является истинным тогда и только тогда, когда снег бел» (или: «В немецком языке предложение "Der Schnee ist weiß" истинно тогда и только тогда, когда снег бел» и т.п.). В своей теории значения Дэвидсон адаптирует концепцию истины, разработанную А. Тарским для формализованных языков, к повседневному языку. Центральный тезис Тарского состоит в том, что использование предикатов «истинный» и «ложный» применительно к предложениям предполагает различие объектного языка и метаязыка: предложения объектного языка квалифицируются как истинные или ложные на метаязыке. В концепции Дэвидсона в качестве метаязыка выступает язык интерпретации, т.е. язык интерпретатора, на котором фиксируются значения предложений объектного языка, т.е. речи говорящего[13].

[12] На этом основании современная исследовательница С. Кремер говорит о герменевтическом характере философии языка Дэвидсона: Krämer S. Sprache, Sprechakt, Kommunikation: Sprachtheoretische Positionen der Gegenwart. Frankfurt/M., 2006. S. 176.

[13] Как показывают приведенные примеры, интерпретация не-

3. На основе анализа предложений, значения которых установлены, выявляются значения входящих в их состав имен: Дэвидсон принимает холистический принцип Фреге – Витгенштейна, согласно которому значение имени определяется значением предложений, в состав которых оно может входить осмысленным образом.

Теперь мы можем точнее определить, что значит интерпретируемость речи: говорящий может «стремиться к определенной интерпретации его слов» слушателем постольку, поскольку его речь содержит в себе автоинтерпретацию: в коммуникации я не только говорю на объектном языке, но и использую метаязык для коррекции понимания моих слов собеседником. Это обстоятельство представляет особый интерес в случае так называемой *радикальной интерпретации*, т.е. интерпретации, которая не основана на общности метаязыка (например, когда, как в фильме «Кукушка», в коммуникацию вступают носители разных языков, не владеющие каким-либо общим языком), поскольку в этом случае мое указание «под выражением *X* я подразумеваю...» ничем собеседнику не поможет[14]. В этом случае, по Дэвидсону, единственным «ключом» к правильной интерпретации, который говорящий может

посредственным образом соотносит предложение объектного языка с описываемым им фактом. Здесь можно видеть одну из современных трактовок «синкретического единства» мира и языка, которое в начале XX в. было тематизировано Хайдеггером и Витгенштейном. Поэтому представляется неверным тезис С. Кремер, согласно которому «истина не образует моста между языком и миром; разве только – если использовать эту метафору – мост между персонами» (op. cit., S. 179). Структура интерпретации в трактовке Дэвидсона предполагает не только «герменевтическое» единство агентов речи (в смысле возможности взаимопонимания), но и эпистемологическое единство мира и языка в качестве *конститутивных характеристик* последнего.

14 Термин «радикальная интерпретация» представляет собой модификацию куайновского термина «радикальный перевод», означающего перевод, осуществляемый без опоры на существующие словари (например, в случае, когда полевой лингвист изучает язык вновь открытого племени).

дать слушателю, является регулярность (последовательность, стандартность) речевого поведения, включающая в себя: 1) последовательное использование предложения для описания ситуаций определенного класса и, как следствие, последовательное применение имени к однородным предметам; 2) когерентность (внутреннюю непротиворечивость) совокупности утверждений (знаний о мире); 3) когерентность речи и нелингвистического поведения (недопущение перформативных противоречий)[15]. Таким образом, последовательность речевого поведения выступает в качестве своего рода метаязыка – в качестве радикальной автоинтерпретации, обусловливающей наличие значений у языковых выражений, т.е. делающей язык языком:

> «Интерпретатор чужих слов и мыслей на своем пути к пониманию неизбежно зависит от рассеянной информации, наличия необходимой подготовки, и творческих прозрений. Но самому говорящему не приходится гадать, к подходящим ли объектам и событиям он применяет свои слова, поскольку *то, к чему он их применяет регулярно, придает его словам их значение, а его мыслям – их содержание*» (курсив мой. – *Е.Б.*)[16].

[15] В мысленном эксперименте с собеседниками, говорящими на разных языках, «лучшее, что говорящий может сделать, – это быть интерпретируемым, т.е. использовать конечный набор различимых звуков и последовательно применять их к вещам и ситуациям, которые, по его мнению, видны слушателю» (Davidson D. First Person Authority. P. 13). В некоторых статьях Дэвидсон называет принцип интерпретируемости «принципом доверия» (Charity); он состоит в том, что необходимым условием интерпретации является презумптивное рассмотрение интерпретируемой речи как рациональной. См., например: Дэвидсон Д. Радикальная интерпретация // Истина и интерпретация. М., 2003. С. 197. Здесь следует также отметить, что когерентность системы утверждений, как и речевого поведения, фактически никогда не является абсолютной: для интерпретации речи достаточно ее относительной когерентности, поскольку мы можем толковать речь как внутренне противоречивую, т.е. регистрировать нарушения когерентности.

[16] Davidson D. Knowing One's Own Mind. P. 37.

Последний (выделенный курсивом) тезис имеет отчетливо бихевиористский характер, но в более радикальном, чем у Райла, смысле: как видим, Дэвидсон устраняет избыточное различение речевого поведения и знания о собственном речевом поведении, которое у Райла еще сохраняется, когда он трактует знание о себе как результат *наблюдения* за собственным поведением.

Резюмируем проведенный анализ в следующих компаративных тезисах.

1. Вслед за Райлом, Дэвидсон отвергает интерналистскую онтологию и принимает (и радикализирует) бихевиористский подход к сознанию, устраняющий различие между знанием и поведением.

2. Вместе с Патнэмом Дэвидсон принимает каузальную теорию значения, которая тематизирует конститутивную семантическую функцию «жесткого десигнатора».

3. В отличие от Райла и Патнэма, рассматривающих значение вне коммуникативного контекста, Дэвидсон тематизирует интерпретируемость как структурный момент значения, что позволяет ему отстаивать авторитет первого лица с экстерналистских позиций. Авторитет первого лица оказывается возможным и даже необходимым без интерналистских онтологических или эпистемологических допущений: он имеет место постольку, поскольку существует язык.

В качестве «постскриптума» выскажу два критических соображения.

1. По моему мнению, Патнэм неправомерно абсолютизирует независимость экстенсионала от интенсионала, что делает сомнительным его тезис, согласно которому значения слов «вода$_1$» и «вода$_2$» различались уже до появления атомистической теории вещества (т.е. до появления возможности обнаружить или хотя бы предположить различие между $H_2O$ и *XYZ*). Слабость этой аргументации связана с тем, что в индексикальном определении имени экстенсионал задается посредством понятия тождества: тот или иной объект относится к экстенсионалу имени, если мы отождествляем его с образцом, и не относится, если мы отличаем его

от образца. Однако отождествление и различение всегда проводится по определенным основаниям: для того чтобы понятие тождества выполняло функцию формирования экстенсионала, оно всякий раз требует конкретизации, предполагающей различие *существенных* и *несущественных свойств*[17]. Действительно, любой тигр чем-то отличается от эталонного (расположением полосок на шкуре, возрастом, характером...), поэтому для того, чтобы экстенсионал имени «тигр» включал в себя больше одной особи, от этих различий необходимо абстрагироваться как от несущественных. С другой стороны, индексикальное определение тигра предполагает ряд существенных признаков (плотоядность, полосатая шкура...), поэтому в полном виде оно звучит так: *X* – это предметы, тождественные данному образцу по признакам *a, b, c...* Но в таком случае оно ничем не отличается от обычного дескриптивного определения, не включающего в себя указание на «жесткий десигнатор»: «*X* – это предметы, обладающие признаками *a, b, c...*». В своем примере с водой Патнэм в качестве существенного признака вещества рассматривает молекулярную структуру; тогда индексикальное определение «всякое вещество, тождественное данному образцу по молекулярной структуре» вполне эквивалентно *дескриптивному* определению «всякое вещество, имеющее молекулярную структуру $H_2O$».

Если так, то тезис Патнэма, согласно которому термины «$вода_1$» и «$вода_2$» имели разные экстенсионалы *уже до появления молекулярной теории*, неверен: поскольку, по условиям его мысленного эксперимента, все остальные свойства $воды_1$ и $воды_2$, которые могли бы выступать в качестве *оснований отождествления/различения*, совпадают. Иначе говоря, до 1750 г. это слово в устах как землянина, так и обитателя Двойника Земли, имело третье значение, сформировавшееся без учета молекулярной структуры, и понятно, что экстенсионал слова «$вода_3$» включал в себя как $воду_1$, так и $воду_2$. Поэтому представляется неверным допущение

[17] Патнэм говорит о «важных» и «неважных» свойствах (ibid, p. 193–194).

Патнэма, согласно которому два носителя языка могут *подразумевать* под некоторым именем одно и то же, но при этом имя в их устах приобретает – незаметно для них самих – разные значения.

2. Как было отмечено, Дэвидсон принимает это допущение и иллюстрирует его своим собственным фантастическим примером: предположим, говорит он, в результате некоего причудливого природного катаклизма мое тело распалось на молекулы, но в то же время из других молекул сформировалась его точная копия. Поскольку это произошло на некоем живописном болоте, Дэвидсон дает своей копии имя Swampman (чтобы не использовать корявых русских эквивалентов типа «болотник», будем ниже использовать оригинальное имя). Итак, Swampman в точности повторяет внешность и поведенческие привычки Д. Дэвидсона: живет в его доме, здоровается с его друзьями, пишет статьи по проблематике радикальной интерпретации... Тем не менее, говорит Дэвидсон, слова Swampman'а не могут иметь тех же значений, что и слова Дэвидсона; более того, они не могут иметь каких бы то ни было значений вообще (хотя никто из окружающих этого бы не заподозрил), как и сам Swampman в принципе не может мыслить. «Он не может подразумевать, например, под словом "дом" то, что подразумеваю я, поскольку звук "дом", который он издает, не был освоен им в таком контексте, который придал бы ему верное – или какое бы то ни было – значение»[18]. Swampman не может распознать (recognize) какой бы то ни было предмет, потому что он его не знал (cognize) раньше: его «язык» не является результатом той каузальной истории, в которой сформировался язык Д. Дэвидсона.

Этот вывод представляется неверным, поскольку если различие между осмысленно говорящим агентом и издающим бессмысленные звуки существом не может быть установлено ни одним внешним наблюдателем (тем более – самим Swampman'ом, который, по условиям эксперимента, «убежден» в том, что он –

[18] Davidson D. Op.cit. P. 19.

Д. Дэвидсон) и если мы, вместе с Дэвидсоном, не принимаем дуалистическую онтологию «ментального» и «физического», – то непонятно, в чем это различие может состоять. По-видимому, в этом рассуждении Дэвидсон трактует каузальную историю языка натуралистически, связывая ее с материальным субстратом (напомним, единственное различие между Дэвидсоном и его двойником состоит в том, что последний состоит «из других молекул»[19]), – но в семантическом контексте для причинной связи между словами и значениями важен не субстрат, но последовательность в применении слов к вещам («жестким десигнаторам» и однородным с ними – или кажущимся однородными – предметам). Более того, указанный вывод Дэвидсона противоречит его же центральному тезису, согласно которому для того, чтобы слова имели значение, достаточно, чтобы речь была *интерпретируемой*: если в статьях Swampman'а термин «радикальная интерпретация» последовательно означает радикальную интерпретацию, то они могут быть поняты, и это «придает его словам их значение, а его мыслям – их содержание». Думаю, отделение семантической аргументации от чужеродных натуралистических допущений должно способствовать интерпретируемости учения Дэвидсона об авторитете первого лица.

[19] Davidson D. Op.cit. P. 19.

# Сведения об авторах

**Евгений Васильевич Борисов** (1965 г.р.) – кандидат философских наук, доцент Томского государственного университета. С 2000 по 2007 г. преподавал в ЕГУ. Основные публикации: монография «Элементы практической философии. Т.1: Практический поворот в постметафизической философии» (2008) (в соавторстве с И.Н. Инишевым и В.Н. Фурсом); статьи: Феноменологический метод М. Хайдеггера // М. Хайдеггер. Пролегомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 345 – 375; Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. № 1. М., 1999; Дистинкционистское понятие категории у Г. Райла // Философия науки. № 4 (39). Новосибирск, 2008. С. 66–76; переводы: Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998; Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох. Томск: Водолей, 1999.

**Уолтер Броган** (1945 г.р.) – профессор философии университета Виллановы. Преподавал в Университете Манхайма (Германия) и в Университете Лойолы (Новый Орлеан). Редактор журнала «Epoché: a Journal in the History of Philosophy». Соучредитель Общества античной философии. Член редакционных коллегий целого ряда философских журналов; автор многочисленных статей по античной философии, феноменологии и герменевтике. Опубликовал монографию: «Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being» (2005). Соредактор книг: «Thinking in Action: Rethinking the Tradition and the Turn to new Beginnings» (2001); «Philosophy in Body Culture Time» (2000); «American Continental Philosophy: A Reader» (2000); «Extending the Horizons of Continental Philosophy» (1999). Соавтор перевода: Martin Heidegger. Aristotle's Metaphysics IX, 1-3: On the Essence and Actuality of Force, 1994.

**Жан Гронден** (1955 г.р.) – профессор философии университета Монреаль (Канада). Гостевой профессор университетов Лозанны (1998, 2000) и Ниццы (1998). С 2008 г. доктор *honoris causa* университета «*del Norte Santo Tomás de Aquino* de Tucumn» (Аргентина). Соиздатель целого ряда журналов, включая «Les Etudes philosophiques, Internationale Zeitschrift für Philosophie», «Internationales Jahrbuch für Hermeneutik», «Heidegger Jahrbuch», «Heidegger Studies». Автор более 140 статей в международных академических изданиях и более 10 монографий (преимущественно по философской герменевтике), многие из которых были переведены на другие иностранные языки. Новейшие публикации: «Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik» (2001); «Le tournant herméneutique de la phenomenology» (2003). «Du sens de la vie. Essai philosophique» (2003); «Introduction à la métaphysique» (2004); «L'herméneutique» (2006).

**Илья Николаевич Инишев** (1970 г.р.) – кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета, член редакционных коллегий философских журналов «Топос» (Вильнюс) и «Исследования по феноменологической философии» (Москва). Автор ряда работ по феноменологии, философии языка и эстетике, включая две монографии: «Чтение и дискурс. Трансформации герменевтики» (2007); «Практический поворот в постметафизической философии» (2008) (в соавторстве с Е.В. Борисовым и В.Н. Фурсом).

**Андрей Владимирович Лаврухин** (1971 г.р.) – кандидат философских наук (диссертация по теме «Генезис концепции интенциональности: от дескриптивной психологии Ф. Брентано к ранней феноменологии Э. Гуссерля»), доцент Европейского гуманитарного университета. С 2007 г. – руководитель бакалаврской программы «Социальная и политическая философия» ЕГУ. Член редакционных коллегий философско-культурологического журнала «Топос» (Вильнюс) и «Ежегодника по феноменологической философии»

(Москва). Автор ряда статей по феноменологической и герменевтической философии. Перевел с немецкого книги: Б. Хюбнер «Прихотливый этос и принудительность эстетики» (2000), Х.-Г. Гадамер «Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества» (2005).

**Мария Янушевна Мацевич** (1972 г.р.) – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета. Основные публикации: По ту сторону трагедии: Кьеркегор и Сантаяна // Философия Киркегора и современность / Ред. Т. Щитцова. Минск, 1996. С. 150–159; Герменевтика молчания // Мартин Хайдеггер и философия XX века / Ред. Т. Щитцова. Минск, 1997. С. 129–137; Кризис идеи универсальности разума и становление традиций постклассического философствования // Философский поиск. 1997. № 3. С. 28–48; В гостях у пошлости // Искусство и философия: материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Ж.-П. Сартра и Э. Левинаса / Ред. П.И. Бригадин [и др.]. Минск, 2007. С. 76–82.

**Григорий Яковлевич Миненков** (1951 г.р.) – кандидат философских наук, профессор, декан факультета философии и политических наук, директор программ бакалаврской подготовки Европейского гуманитарного университета. Автор более 150 научных публикаций, посвященных проблемам истории русской философии и социологии, социальной теории (прежде всего, различным аспектам проблемы идентичности), теории и практики высшего образования. Среди них книги: «Введение в историю российской социологии» (2000), «Проблема религиозно-культурной идентичности в русской мысли XIX–XX веков: современное прочтение» (2002), «Трансформация университета и учебный процесс» (2004).

**Виктор Игоревич Молчанов** (1948 г.р.) – профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва), руководитель Центра феноме-

нологической философии. Преподавал в Ростовском государственном университете, в МГУ и университете Фрибура (Швейцария). Редактор «Ежегодника по феноменологической философии». Член научного совета журналов «Логос» и «Husserl Studies».

Автор трех книг: «Время и сознание. Критика феноменологической философии» (1988); «Различение и опыт. Феноменология неагрессивного сознания» (2004); «Исследования по феноменологии сознания» (2007), – а также многочисленных статей по феноменологии и ряда статей по истории русской философии. Переводчик следующих произведений Гуссерля: «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» (1994); «Картезианские медитации» (2001); «Логические исследования». Т. 2, ч. 1 (2001).

**Владислав Иванович Новицкий** (1984 г.р.) – магистр философии, преподаватель Европейского гуманитарного университета. Основные публикации: «Случайность и ответственность» // Европа: новое соседство 2007: сб. науч. тр. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 191–202; Рецензия A. Giddens «Beyond Left and Right» // Топос. № 2. 2007. С. 129–132; Постсавецкія тэарэтыкі ў віры інтэлектуальнай глябалізацыі // ARCHE. № 4. 2008; Заганнае кола шэрай зоны стабільнасьці // ARCHE. № 6. 2008.

**Андрей Владимирович Ролёнок** (1984 г.р.) – магистр философии, преподаватель Европейского гуманитарного университета, координатор программ заочного и дистанционного обучения ЕГУ. Основные публикации: Гражданское общество и гуманитарное знание в контексте посткоммунистических трансформаций // Сборник научных статей по материалам Международного научно-образовательного форума «Европа-2003» 4 июня 2003 г. / Сост. С.Д. Курочкина. Минск, 2004. С. 257–263; Приватность и публичность в понимании Ханны Арендт // Сборник научных статей по материалам Международного научно-образовательного форума «Европа-2004» 9 июня 2004 г., ЕГУ / Сост. С.Д. Курочкина. Минск, 2005. С. 298–302.

**Ханс Руин** (1961 г.р.) – профессор философии Сёдертёрнского университета. Соучредитель и член правления Феноменологического общества Северных стран. Соредактор шведского собрания сочинений Ф. Ницше. Соредактор серии «Södertörn Philosophical Studies». Автор примерно 50 статей, посвященных преимущественно философии Хайдеггера, феноменологии и герменевтике. Монографии: «Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger´s Works» (диссертация, 1994), «Herakleitos Fragment» (1997); «Inledning till Heideggers Varat och tiden» (2006). Соредактор книг: «Fenomenologiska Perspektiv» (1997); «Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries» (2003); «The Past´s Presence» (2006). Автор целого ряда переводов (с немецкого, французского, английского, древнегреческого), включая две книги Ж. Деррида «Происхождение геометрии» и «Шибболет» и фрагменты Гераклита.

**Джон Саллис** (1938 г.р.) – профессор философии в Бостонском колледже. Звание профессора было ему присвоено также Университетом штата Пенсильвания, Университетом Вандербильта и Чикагским университетом Лойолы. В 2006 г. Фрайбургский университет присвоил ему степень доктора honoris causa. Автор семнадцати книг, многие из которых были переведены на другие языки. Новейшие монографии: «Transfigurements: On the True Sense of Art» (2008), «The Verge of Philosophy» (2007), «Topographies» (2006), «Platonic Legacies» (2004), «On Translation» (2002), «Force of Imagination» (2000).

**Николай Сергеевич Семёнов** (1948 г.р.) – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Института теологии при Белорусском государственном университете. Основные публикации: «Философские традиции Востока» (Минск: ЕГУ, 2004); «Философская и богословская антропология: Очерки» (Минск, 2009). Автор более сорока статей по вопросам истории философии, философии культуры и философии религии.

**Андрей Александрович Тетёркин** (1982 г.р.) – магистр философии, преподаватель Европейского гуманитарного университета. Основные публикации: Идея радикальной демократии: социальный или политический идеал? // Актуальные проблемы гуманитарных и социальных наук: сб. науч. тр. Вып. 1/редкол.: А.В. Лаврухин (гл. ред.) [и др.]. Вильнюс: ЕГУ, 2007. С. 274–293; Проблема Другого в современной философии // Европа: новое соседство 2007: сб. науч. тр. / редкол.: Г.Я. Миненков (отв. ред.) [и др.]. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 203–216.

**Тамара Михайловна Тузова** (1949 г.р.) – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Центра историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси. Автор 170 научных работ, включая монографии: «Ответственность личности за свое бытие в мире. Критика концепций французского экзистенциализма» (Минск, 1987); «Специфика философской рефлексии». (Минск, 2001); «Жан Поль Сартр» (Минск, 2009). Другие новейшие публикации:

Повседневная рефлексия и радикализм рефлексии философа // Problemos. T. 66 (1). Vilnius, 2004. C. 127–147; Sartre: «Bycie jest tym, na co się ważymy» / Przełoż. z języka rosyjskego E.Matuszczyk. Warszawa. Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria. Rocznik 14. Numer 4 (56). Warszawa, 2005. S. 165–177; Гісторыя філасофіі і адзінства філасофскага досведу // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча. Мінск, 2008. С. 48–63.

**Владимир Николаевич Фурс** (1963 г.р.) – доктор философских наук, профессор Европейского гуманитарного университета, заведующий кафедрой философии ЕГУ. Основные публикации: «Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса» (2000); «Контуры современной критической теории» (2002); «Социальная философия в непопулярном изложении (2006); «Элементы практической философии. Т.1: Практический

поворот в постметафизической философии» (2008) (в соавторстве с Е.В. Борисовым и И.Н. Инишевым).

**Фридрих-Вильгельм фон Херрманн** (1934 г.р.) – эмеритированный профессор философии Фрайбургского университета. Важнейшие публикации: «Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit", 3 Bände» (1987); «Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husser» (2000); «Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit" »(2004, 3. Auflage); «Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit» (1992) (английский перевод: «Augustine and the Phenomenological Question of Time», 2008); «Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit"» (2002); «Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes"» (1994, zweite, erweiterte Auflage); «Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträge zur Philosophie"» (1994); «Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George» (1999).

**Алексей Григорьевич Черняков** (1955 г.р.) – кандидат физико-математических наук (Ленинградский госуниверситет), доктор философии Свободного университета в Амстердаме, доктор философских наук (РГГУ, Москва). Заведующий кафедрой философии Санкт-Петербургской религиозно-философской школы, профессор. Член редколлегии журнала «TransCulture», серии «Orbis phaenomenologicus», член научного совета серии «Z-books». Автор книги «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера» (2001) (англ. перевод: «The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger» (2002)) и многочисленных работ по математике и философии, опубликованных в отечественных и зарубежных академических изданиях.

**Татьяна Валерьевна Щитцова** (1970 г.р.) – доктор философских наук, профессор философии Европейского гуманитарного университета; руководитель Центра исследований по философской антропологии ЕГУ; главный редактор философско-культурологического журнала «Топос». Основные публикации (монографии): «К истокам экзистенциальной онтологии: Паскаль, Киркегор, Бахтин» (1999); «Событие в философии Бахтина» (2002); «Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт. Штудии по экзистенциальной антропологии» (2006). Автор переводов: «К. Ясперс. Введение в философию» (2000), «С. Киркегор. Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам» (2005).

*Научное издание*

# ФАКТИЧНОСТЬ И СОБЫТИЕ МЫСЛИ

Сборник философских работ,
посвященный 70-летию А.А. Михайлова

*Т.В. Щитцова, В.Н. Фурс* (ред.)

Ответственный за выпуск *Л.А. Малевич*
Художник *О.В. Русецкая*
Корректор *Е.В. Савицкая*
Технический редактор *О.Э. Малевич*

Издательство
«Европейский гуманитарный университет»
г. Вильнюс, Литва
www.ehu.lt
e-mail: publish@ehu.lt

Подписано в печать 16.04.2009.
Формат 84x108 $^{1}/_{32}$. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 14,7

Отпечатано «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius